

في نقد علمية الخطاب العلماني (2)

العلمانيون

وأنسنة القرآن

الرد على الخليل عبد الكريم

تأليف: منصور أبو شافعي

الناشر

مكتبة النافذة

العلمانيون وأنسنة القرآن

منصور أبو شافعي

الطبعة الأولى: 2010

رقم الإيداع: 2009 / 16266

الترقيم الدولي: 3 _ 203 _ 436 _ 977 _ 978

الطباعة

دار طبعة للطباعة - الجزيرة

كل الحق
محفظة

الناشر: مكتبة النافذة

المدير المسئول: سميد عثمان

الجزيرة ٢ شارع الشهيد أحمد حمدي

الثلاثيني (ميدان الساعة) - فيصل

Tel: 37241803 Fax: 37827787

Mob: 012 3595973

Email: alnafezah@hotmail.com

مقدمة

أما قبل:

بعد مراجعتي لعلمية كتابات د. سيد القمني، واكتشافي وكشفي لعشرات الجرائم العلمية التي لا يقترفها سوى كاتب يكره نفسه، بل ويكره ابته «سلوى» التي أهدها فضيحتة المعنونة بـ «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية». وبالتالي - وهو الطبيعي والمنطقي - يكره تياره العلماني والماركسي، ويتعامل معه كتيار لا بد وأن يكون مماثلاً له في الشذوذ.. انتظرت من أقطاب هذا التيار - خصوصاً بعد نشر مراجعتي - (١) - ليس أن يقفوا مع الإسلام ضد كتابات د. القمني (فهذا قد يتعارض مع مصالح بعضهم). إنما - فقط - انتظرت أن يقفوا مع مثلث العقل والعلم والتنوير ضد عبث وشذوذ الدكتور. ولكن - للأسف - خاب ظني (وصدق ظن د. القمني) في هؤلاء الأقطاب الذين لم يكتفوا بالتستر على جرائم د. القمني العلمية. ولكنهم (بجانب هذا) لم يتورعوا عن تسويقه «كواحد من العلماء الواعدين الصارمين الذي يعتمد العلم لا الأساطير» (٢). وأنه بكتاباته التي وصفوها بـ «أهم الإصدارات العربية المعاصرة على الإطلاق» (٣). استطاع (كما قالوا) مع خليل عبد الكريم بلورة ما أسموه بـ «الإسلام النقدي» (٤).

(١) في جريدة «الشعب» (مارس - أبريل ١٩٩٩م). وفي مجلة «للمعاصر» (العدد رقم ٩٢ سنة ١٩٩٩م) وفي كتابين.. الأول بعنوان «مركبة الإسلام» (دار نهضة مصر - سلسلة «في التنوير الإسلامي» العدد رقم ٣٩ - أغسطس ١٩٩٩م). والثاني بعنوان «مركبة التاريخ النبوي» (نفس الناشر والسلسلة رقم ٥٤ - نوفمبر ٢٠٠٠م).

(٢) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٦١ - سبتمبر ١٩٩٠م - ص ٧.

(٣) جريدة «الأهالي» في ٢٥ من يوليو ١٩٩٠م.

(٤) «أدب ونقد» - العدد ٢٠١ - مايو ٢٠٠٢م - ص ٥٢/١٦.

بعد هذا، كنت قد عقدت العزم على مراجعة علمية كتابات الأستاذ (أو - كما كان يحب أن يوصف - الشيخ) خليل عبد الكريم، وبدأت فعلاً في جمع المادة العلمية، لكن بعد أن أصدر الشيخ كتابه «فترة التكوين في حياة الصادق الأمين». وقامت الدنيا ولم تقعد. تعمدت إرجاء مراجعة كتابات الشيخ. وفضلت الابتعاد قليلاً بمراجعة علمية معركة د. رفعت السعيد ضد حسن البنا و«التأسلم الإخواني»(*) حتى يخفى أو يخف التشنج في الانحياز ضد، أو مع الشيخ وكتابه، ويصبح ممكناً إجراء المراجعة في جو طيعي، ولكن - وقبل أن يعود الهدوء الذي كنت أترقبه - باغتني «صانع الصخب ورحل» في أبريل ٢٠٠٢م.

وأعترف للقارئ بأنني ترددت كثيراً، بل وكدت أسقط فكرة مراجعة كتابات الشيخ خليل من قائمة مراجعاتي لعلمية كتابات أقطاب الخطاب العلماني، لأن الشيخ - بموته - لم يعد قادراً على ممارسة حقه في الاختلاف والاتفاق مع ما ستوصلنا إليه المراجعة من آراء في مدى علميته، وفي مدى جديته في توثيق النتائج التي اعتقد بصوابها وسجلها في كتاباته.

وهذا (عدم قدرة الشيخ - لموته - على الدفاع عن نتائجه) لا شك يمثل خسارة بالنسبة لي كباحث أعتقد يقيناً أن اختلاف الشيخ معي كان سيثري بحثي، وسيعمق رؤيتي لمشروعه الفكري، وربما (وهذا وارد) كان سيتيح لي (بالنقد، ونقد النقد) فرصة مراجعة والتراجع عن بعض آرائي. إن أثبت بالعقل والعلم والوثيقة (بعد فحصها) أنني أخطأت. وأنه كان الأقرب إلى الصواب فيما ذهب إليه، هذا إذا افترضنا أن الشيخ (وعلى عكس التزام رفاقه بخطة «اقتله بالصمت») كان سيمارس حقه في الاختلاف مع آرائي في كتاباته.

لكن ولأن ما حدث قد حدث. وأصبح هو الأمر الواقع الذي لا بد وأن نتقبله،

(*) صدرت هذه المراجعة في كتاب بعنوان «العلمانيون والحرام العلمي» - عام ٢٠٠٤م.

ولأن الحقيقة الحقيقية التى يلمسها القارئ بعقله وبحواسه هى أن الإعلام العلمانى - وبإلحاق ملحوظ وربما مقصود - يصر على تسويق الشيخ خليل (قبل وبعد موته) على أنه «المفكر الحر والعالم الكبير الذى كانت الحقيقة قبلته الوحيدة. والعقل والضمير مرجعين أساسيين، والذى لم يهادن أو يغازل الأصوليين كما فعل كثيرون»^(٤)، وأنه «عالم بحق عاش للحقيقة، ومات وهو يبحث عنها ويستنيها. وقدم مثلاً رائعاً للعالم الباحث الزاهد»^(٥) ووصل التسويق إلى حد القول «أن خليل وهو الباحث الفذ الذى يقدر البحث العلمى ويعمل بمنهج وأصوله لا يتعرض لكتبه إلا الغوغائيون والهمجيون وأدعياء الثقافة الذين يكتبون وهم يغوصون فى «أنجر الفتنة» التى تطمس عقولهم فيقولون أى كلام»^(٦). وأن أنصار «الإسلام السياسى» (الأصوليون) فى مواجهتهم لـ «الإسلام النقدى» الذى بلوره الشيخ خليل (مع د. القمنى) قد «عجزوا عن الرد (على كتابات الشيخ) بذات الأسلوب العلمى الذى كان خليل عبد الكريم يلزم نفسه به ويحترمه أشد الاحترام، وهو (كما قيل) أمر يلمسه القارئ الموضوعى بكل سهولة بالاطلاع على قائمة المراجع التراثية والكتب الحديثة فى نهاية كل بحث (للشيخ خليل)»^(٧).

فبعيداً عن كل ما فى هذا التسويق من فجاجة تكاد تعنى أنه على عقل المستهلك (القارئ) - وحتى لا يدخل فى حكم «الغوغائي» و «الهمجى» و «مدعى الثقافة» - أن يهتم (أولاً وقبل أى شئ) من كل مراحل عملية إنتاج فكر «الإسلام النقدى» بمرحلة «التغليف» (قوائم المراجع)، وإذا طالع «القوائم» وتأكد من «طولها» فعلى هذا العقل أن يتطهر من «الشك»، ويستسلم أمام هذا الدليل المادى، ويسلم

(٤) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ٩٢.

(٥) جريدة «القاهرة» فى ١٦ من إبريل ٢٠٠٢م.

(٦) جريدة «صوت الأمة» فى يونيو ٢٠٠١م مقال محمد الباز.

(٧) أدب ونقد - العدد ٢٠٣ - ص ٨٣.

ليس فقط بحقيقية «طول القوائم» وإنما أيضاً - وهو المطلوب - بصلاحيه فكر «الإسلام النقدي» للاستهلاك العقلى .

بعيداً عن هذا . ولاعتقادى بأننا لسنا بحاجة إلى تأكيد حق الإعلام العلمانى فى تسويق الشيخ خليل بقصد تخيله، وتمهيداً لتثبيته فى الحاضر والمستقبل على أنه «باحث فذ» و «عالم بحق عاش للحقيقة» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» ... إلخ، ولاعتقادى بأن الذى يحتاج - وبالحاح - إلى تأكيد : أن ممارسة هذا الحق لا يجب أن تعنى بالضرورة أن كل ما قيل فى التسويق حقيقى (أى ينطبق تماماً على، ويعبر بدقة عن حقيقة الشيخ خليل، وبالتالي فهو واجب التصديق)، وإنما قد يختلف (ما قيل) قليلاً أو كثيراً عن حقيقة الشيخ كما كان فى الواقع، أو كما يستشف من كتاباته، وتأكيد نسبية الصواب فيما قيل لا يحصن عقولنا - فقط - ضد الإرهاب الكامن فى التسويق العلمانى، وإنما أيضاً يمنحنا حق ممارسة فضيلة الشك فى مدى دقة هذا التسويق، وهل توسل أصحابه بحيل السوق، أم التزموا فيه بشفافية وموضوعية العلم؟

بجانب هذا، وحتى إن أحسنا الظن وأرجعنا اليقينية الظاهرة فى لغة التسويق إلى معرفة أصحابها بشخص الشيخ خليل، ولأننى - للأسف - لم أتشرف بلقاء شيخهم والتعرف عليه ومحاورته، وكنت - كغيرى من القراء - أتابع فقط ما كان ينشره من مقالات ودراسات وكتب كانت تستوقف عقلى وتحيط به، بل وتمسك بتلابيبه وترغمه على طرح تساؤلات يصعب الإجابة عليها بدون الشك فى دقة ما قيل فى التسويق العلمانى، ولأن الأمر بالفعل جدير بالتفكير، ويحتاج إلى بذل جهد جاد للوصول فيه إلى رأى، أو على الأقل لمحاولة فهمه، فأنا - ولخشية الإطالة - سأكتفى فى الصفحات القادمة بإيراد بعض (وليس كل) ما استوقف عقلى

من كتابات الشيخ خليل، وإيراد بعض (وليس كل) ما أثارت في عقل من تساؤلات لعلنا نوفق في إبراز ملامح في فكر شيخهم غيبها أو غابت - بفعل الانحياز - عن مُسَرِّقِهِ في الإعلام العلماني، أو لعلنا نوفق في تحريضهم على الإجابة عن التساؤلات التي أثارتها وتثيرها كتابات شيخهم.

منصور أبو شافعي

(۱)

خليل عبد الكريم

باحث فذ أم شاهد زور؟

محاولة للسؤال

ونبدأ بما كتبه الشيخ خليل تحت عنوان «خالد محمد خالد... الكتابات الأولى الصارمة»، ففي هذا المقال قال «في العام الفاتح للعقد الخامس (من القرن العشرين) حضرنا من الصعيد الأقصى تحدونا آمال عراض تدفعنا الرغبة في النهل من العلوم والأفكار في عاصمة (مصر) المحروسة. في ذلك العام أصدر كاتب مجهول كتاباً أثار ضجة كبيرة. أما الكاتب فهو خالد محمد خالد، وأما الكتاب فهو «من هنا نبدأ»، ويقول خليل «ورغم أن خالدًا أزهري فإن ما ورد في مؤلفه كان غريباً على الأزهرين، وتصدت له (للكتاب) جحافل الظلمة والظالمين التي لا تطيق كلمة فيها استنارة أو عقلانية».

وبعد هجوم عنيف ضد الشيخ محمد الغزالي لرده على كتاب «من هنا نبدأ» بكتاب «من هنا نعلم» قال خليل: «المهم أن خالد محمد خالد استمر في طريقه وهو الكتابات الصارمة، فعندما مات ستالين نشر (خالد) مقالاً عنوانه: «طبت حياً وميتاً يا رفيق»، وحتى يعرف من لا يعرف دلالة العنوان وما في كلماته من «صرامة» قال خليل: «وهي العبارة التي نطق بها الصديق أبو بكر (رضي الله عنه) عندما كشف وجه رسول الله ﷺ بعدما انتقل إلى الرفيق الأعلى راضياً مرضياً ثم قبل وجتيه الشريفتين... ومرة أخرى (كما يقول خليل) هبت عواصف هوج، وهاجت أقلام صُفر، وماجت عمائم بيض (على وصف خالد لستالين بما قاله الصديق عن رسول الله)، ولكن خالدًا لم يعبأ»، و «بعد حين عدل (خالد) عن هذه الكتابات (الصارمة) وخفت حدة أسلوبه وتوسط منهجه، إنما ظل مدافعاً عن العقلانية وحرية الرأي وحقوق الإنسان بعامّة والديمقراطية وضرورة سيادة سلطة الشعب».

وختم خليل مقاله بقوله «وإذا كان بآخره، رجع (خالد)، عن رأيه في الحكومة الإسلامية وفي صلة الدين (الإسلام) بأمور الحكم، فإن مرد ذلك (الرجوع) في اعتقادنا إلى تقدم العمر (بخالد) والغبن الذي ران على الفضاء الفكري في العقدين الأخيرين، ولكن هذه «الردة» الجزئية لا تمحو ماضى الرجل. ولا تنال كثيراً من قدره» (٨).

هذا ما كتبه الشيخ خليل عبد الكريم. وبدون دخول في تفاصيل، أشير إلى:
أولاً: أن الأستاذ خالد - بعد أن فتح خروشوف ملف ستالين «الدموى» - تراجع وبتعبيره: «ندمت على كتابة مقال «طبت حياً وميتاً يا رفيق» وفي كتابي (أزمة الحرية في عالمنا) سحبت السجادة التي فرشتها لستالين» (٩).

ثانياً: أنه بعد أن كان يرى في كتابه «من هنا نبدأ» أن «الإسلام دين لا دولة، وأنه ليس في حاجة إلى أن يكون دولة» اكتشف الأستاذ خالد بل واعترف بأنه أخطأ: «كان الخطأ الأول مضاهاتي الحكومة الدينية الكنسية بحكم الإسلام، وكان الخطأ الثاني تعميم نتائج ما اقترفه الجهار السرى (لجماعة الإخوان) باسم الإسلام، وفي كلا الخطأين كان هناك خطأ في المنهج ذاته، فقد جعلت ما تأثرت به من قراءاتي عن الحكومة الدينية في المسيحية، وما تأثرت به من تحول بعض الشباب المسلم من نساك إلى قتلة، جعلت هذا وذاك (مصدر) تفكيرى، لا (موضع) تفكيرى . . . (إلى هذا السبب الجوهري أرد خطئى فيما أصدرته قديماً (في كتاب «من هنا نبدأ») من حكم ضد الحكومة في الإسلام، هذه التى أسميتها بالحكومة الدينية».

(٨) جريدة «الأهالى» فى ٦ مارس ١٩٩٦م.

(٩) مجلة «القاهرة» - العدد ١٦٠ - مارس ١٩٩٦م - ص ٣٣

وبعد تخلصه من «الخطأ المنهجي» راجع الأستاذ خالد رأيه القديم وانتهى بحثه كما جاء في كتابه «الدولة في الإسلام» إلى أنه لم يجد «دينًا ولا نظرية تتطلب طبيعتها قيام الدولة كما نجد في الإسلام»^(١).

ثالثًا: أن الشيخ خليل (وهذا حقه) يرى أن حلال الإسلام في كموه داخل «المساجد والجوامع والزوايا والتكايا والخانقاهات والربط وحلقات الذكر ومجالس دلائل الخيرات»، وحرابه الخروج ليعايش الأمة حياتها، لـ «أنه إذا غادر هذه الأماكن المبروكة تغيرت كينونته (يموت) كما يحدث للسمة إذا خرجت من الماء» و «أن الإسلام شأنه في ذلك شأن الديانتين الإبراهيميتين (المسيحية واليهودية) اللتين سبقته في التاريخ»^(١١).

رابعًا: أن اتفاق الشيخ خليل مع ما كتبه الأستاذ خالد عام ١٩٥٠م في «من هنا نبدأ» دفعه إلى عدم إبراز أهم ما في هذا الرجل (خالد) أنه لا يكتب إلا ما يقتنع به، قد يكون خطأ، ولكنه صادق مع نفسه حين يكشف الصواب ويقتنع به لا يتردد في إعلان خطئه السابق وتصحيحه^(١٢). أو - كما قال - «نحن مطالبون بأن نفكر دائمًا ونراجع أفكارنا. وننكر ذاتنا ونتخلى عن كبريائنا أمام الحقائق الوافدة»^(١٣). وهذا ما التزم به الأستاذ خالد وألزم به نفسه في كتاباته، وهذا ما كان يجب إبرازه، ورؤية تجربة الأستاذ خالد في ضوءه. ولكن هذا تحديدًا ما أبعد الشيخ خليل عن عقل قارئه، حتى لا يرى كتاب «الدولة في الإسلام» في إطار إيجابى قد يدل على حيوية عقل وفكر الأستاذ خالد، وتحديدًا وحتى يرى هذا

(١٠) خالد محمد خالد - «الدولة في الإسلام» - دار ثابت - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨١م - ص ١٤.

(١١) جريدة «الاهالي» في ٤ من أكتوبر ١٩٨٩م. وجريدة «الاحرار» في ١٢ من أكتوبر ١٩٩٤م.

(١٢) مجلة - «القاهرة» - مرجع سابق - ص ٣٣.

(١٣) خالد محمد خالد - «الدولة في الإسلام» - ص ١١.

القارئ هذا الكتاب ليس على أنه «نقد ذاتي» و «مراجعة علمية» لخطأ سابق، وإنما - فقط - ليراه على أنه «ردة» عن «صرامة» و «صواب» سابقين، رد الشيخ خليل أمر هذا الكتاب إلى «تقدم العمر» بالأستاذ خالد.

خامساً: نحن لسنا ضد حق الشيخ خليل في الوصول بانحياز (إلى كتاب «من هنا نبدأ» ضد كتاب «الدولة في الإسلام») إلى حد الإيحاء بأن الكتاب الأول يمثل «الصرامة» الفكرية و«الصواب» الذي واجه به خالد «إسلاموية» الإخوان في الخمسينيات. وبأن الكتاب الأخير يمثل وهن «تقدم العمر» و «الخطأ» الذي استسلم به خالد - في شيخوخته الفكرية أو العمرية - لـ «إسلاموية» الإخوان و لـ «الغبين الذي ران على الفضاء الفكري» في الثمانينيات. . لكن ولأن الحقائق المادية تقول: إن الأستاذ خالد ولد عام ١٩٢٠م، وأصدر كتابه «من هنا نبدأ» عام ١٩٥٠م، وأصدر مراجعته لهذا الكتاب في كتابه «الدولة في الإسلام» عام ١٩٨١م أى في الستين من عمره، ونفس الحقائق تقول: إن الشيخ خليل ولد عام ١٩٣٠م، وظل مجهولاً ككاتب سوى لدائرة ضيقة جداً حتى عام ١٩٩٠م (الذي أصدر فيه كتابه «الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية»)، ومن نفس السنة وعلى مدى الـ ١٢ سنة التالية لبلوغه الستين، أنجز مشروعه الفكري الذي لم يجعله فقط معروفاً، وإنما جعله واحداً من الأقطاب في الخطاب العلماني العربي، فهل هذه الحقائق المادية تجيز للباحث الذي يحترم عقله وعقل قارئه أن يرى ما كتبه الشيخ خليل بعد الستين كما رأى الشيخ ما كتبه الأستاذ خالد في الستين، وأن يرد ما ورد في كتابات الشيخ خليل إلى «تقدم العمر» أى إلى الوهن والشيخوخة العمرية والعقلية، وبالتالي الفكرية؟ أم أن «تقدم العمر» في حالة الشيخ خليل (وعلى عكس «تقدم عمر» الأستاذ خالد) لا بد (حسب التسويق العلماني) وأن تعنى وتمثل وتعبر عن وتجسد الحكمة والخبرة والجدية والمبدئية في المواقف والأفكار؟

وهذا السؤال يقودنا إلى كتابات أخرى للشيخ خليل تحتاج فعلاً إلى الرصد. وإلى التحلى بالصبر ونحن نعيد قراءتها.

خليل ضد خليل:

فى تعليقه على كتاب د. رفعت السعيد «ماذا جرى لمصر... مسلمين وأقباط؟» كتب خليل عبد الكريم عام ١٩٩١م أن «الذين تحدثوا - ومنهم المؤلف الصديق (د. رفعت) - عن السماحة والوداعة والمسألة... إلخ، قاموا بعملية انتقائية وتجاهلوا النصوص المقدسة ذاتها، واتجهوا إلى النقاط بعض ما قام به فلان وما عمله علان، وما رسمه القس، وما أفتى به الشيخ، فى حين أن تلك النصوص (المقدسة) وبصراحة ودون مواربة كما تدعو للسماحة والوداعة والمسألة. تحض وبذات الحماس على النقيض» وأن «من يميل فى كلتا الديانتين (المسيحية - الإسلام) إلى المودعة والمسامحة والمسألة يجد من النصوص سنداً، ومن يجنح إلى عكسها يعثر فيها على المدد والعون والحجة».

ولأن المشكلة - فى حدود ما يفهم - ليست فى التفسير الخاطئ للنصوص . وإنما فى النصوص المقدسة ذاتها، تساءل خليل «ما العمل؟ وكيف يكون الموقف إزاء النصوص المقدسة (وليس إزاء التفسيرات الخاطئة)؟»، وذهب إلى أن «الجواب الذى يحمل الحل ليس عسيراً، وإن كان بالمقابل ليس يسيراً (...). إعادة النصوص المقدسة إلى ميدانها الأصيل ومجالها الطبيعى داخل دور العبادة الكنائس والمساجد دون استعمال مكبرات الصوت، وإبعادها بالكلية عن مناهج التعليم فى جميع المراحل، وعن وسائل الإعلام بمختلف أنماطها المقروءة والمسموعة والمرئية، ومن أراد أن يتفقه فى دينه أو يتعمق فى لاهوته، فعليه الذهاب إلى تلك الأماكن المقدسة أو الالتحاق بالمعاهد المتخصصة» (١٤).

(١٤) د. رفعت السعيد «ماذا جرى لمصر - مسلمين وأقباط؟» - مطبعة الأمل - القاهرة - الطبعة الأولى

١٩٩١م - تعليق خليل عبد الكريم بعنوان «البداية الوحيدة الصحيحة» من ص ١٥٣ حتى ص ١٥٧ .

وفى دراسته «خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة.. تاريخيته وسنده» التى نشرها عام ١٩٩٣م سجل الشيخ خليل اختلافه الجذرى مع الذين «يرون أن هذه الحركات (الجماعات) جنحت عن طريق الإسلام السوى»، ومع الذين «يذهبون إلى أنها (الجماعات) خلعت عنها ربة الإسلام» ومع الذين يتحجبون بأن الإسلام «يحض أتباعه المؤمنين به على الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة»، علق خليل على هذا الرأى وهذا المذهب وهذه الحجة بقوله «هنا مكمن الخطأ الذى يتزلق إليه البعض سواء عن حسن نية، أو عن تردد وإحجام، أو انعدام الرغبة فى إعلان الحقيقة لدى البعض الآخر».

وعلى عكس هؤلاء لم يتردد خليل عبد الكريم أو يحجم، بل اندفع بقوة «الرغبة فى إعلان الحقيقة» ليقول عن سبب «الخطأ» و «الخلط» إن «الفريق الأول (الجماعات الإسلامية) يتحدث عن الدولة الإسلامية، وأنها يجب أن تتأسس على دوى المدافع وجماجم الشهداء، أما الفريق الآخر (رؤساء شئون التقديس) فمجال طروحاته الدعوة إلى سبيل الله، وهذه بداهة تتم بالحسن والكلمة الطيبة (...). ومع كل فريق نصوص مقدسة قاطعة صريحة لا لبس فيها (...). بالإضافة إلى وقائع تاريخية موثقة من سيرة محمد ﷺ وأصحابه (رضى الله عنهم) (...) ولا سبيل إلى الطعن فى حجج كل فريق إلا بإنكار النصوص المقدسة والوقائع الثابتة وهذا مستحيل، أو بتفسير النصوص تفسيراً ظاهراً الفساد عن طريق لى أعناقها وتحميلها ما لا تطيق، وهذا أمر مكشوف لكل ذى بصر وبصيرة».

ويقول خليل: «هذه إشكالية محيرة»، ويتساءل: «كيف يمكن التوفيق إذن بين أسانيد كل فريق، وهى فى نفس المستوى من حيث قطعية الورد والدلالة؟»، ويجيب: «الحل الذى يتناساه البعض عن جهل أو تجاهل أو تخاذل هو: أن

النصوص المقدسة ووقائع السيرة التي يتمسك بها كل فريق وردت (بالنسبة للنصوص) أو حدثت (بالنسبة للوقائع) فى مجالين متغايرين، وفى وضعيتين مختلفتين، فالدعوة بالحسنى جاءت فى نطاق التبشير بالدين وحدثت فى زمن الاستضعاف. أما آية السيف والغزوات والسرايا والبعوث فقد لازمت تأسيس الدولة وحمايتها من الأعداء المتربصين بها سواء من العرب (الكفار والمشركين)، أو من أهل الكتاب (اليهود والنصارى) وكلها تشكل عهد التمكين والاستقواء.

وبعد حديث طويل عن «فترة الاستضعاف» (المكية)، وعن «حقبة التمكين والاستقواء» (المدينة) قال خليل: «كما تغيرت الأفعال (من الاستضعاف إلى الاستقواء) تغيرت النصوص المقدسة وتبدلت لهجتها، فبعد أن كانت تنص على [لكم دينكم ولى دين] أصبحت ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ و ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾. وبعد الحضر على الصبر على الأذى والتعذيب (...) وتحمل ذلك كله فى سبيل الله. تحولت النصوص سواء بالنسبة إلى العرب الذين لم يتبعوا محمداً ﷺ على دينه أو بالنسبة إلى أهل الكتاب من اليهود والنصارى (تحولت) إلى أفق آخر مبين تماماً للأفق الأول (فى العهد المكي).

ف «بالنسبة للعرب: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ - أى وجدتموهم - (...) [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد]، وهى الآية المعروفة بآية السيف والتي يرى كثير من ثقافة مفسرى القرآن أنها جَبَّتْ (نَسَخَتْ) آيات المسالمة والصفح والعفو (...). أما بالنسبة للفتنة الأخرى: اليهود والنصارى ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ و ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾. ولكن أبلغها فى الدلالة على ما نذهب إليه فى هذه الخصوصية الآية المعروفة بآية الجزية ﴿فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ

الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿١٥﴾

ويمضى خليل فيقول: إذن خطاب النصوص المقدسة تغير تمامًا، فهو في حالة
الاستضعاف شيء وفي حالة التمكين والاستقواء شيء آخر. وبالمثل فإن الأفعال -
وهي أبلغ إبانة وأشد إيضاحًا - اختلفت كذلك من فترة إلى أخرى. وبلاغة
الأعمال ودلالاتها أقوى بما لا يقاس. لأن النصوص من المحتمل أن يُعتمد إلى
تفسيرها بما يخفف من أحكامها بوضع شروط أو ضوابط لم تصرح هي بها. أو
حتى لا تسمح بها أو تتسع لها. ولكنها (الشروط والضوابط) من إبداع المفسرين
فحسب. أما الأفعال مثل الغزوات والسرايا والبعوث وفرق التصفية الجسدية - كلها
ثابتة في دواوين السيرة المعتمدة وموسعات التفسير التي خلفها أكابر المفسرين.
وكتب أسباب النزول - فمن المحال تحريفها أو إنكار رواياتها.

ويختتم الشيخ خليل دراسته بقوله «لقد تردد كثيرًا على أقلام العديد من
الباحثين من كافة الاتجاهات وفي مختلف البلاد العربية [أن العدوانية التي تظهرها
بعض الفئات الدينية المتطرفة ليست الانعكاس للروح الدينية التي تحتويها، ولكنها -
العدوانية - التعبير عن الشعور بانسداد الآفاق وبالتهديد وبالتهميش والانعزال
والتضييق الذي تعيشه فئات عديدة من المجتمع وغياب الإمكانيات والوسائل
المتطورة لتجاوزه]، وأيا كانت درجة الصواب في هذا الرأي، فإن الذي لا مرية فيه
أن خيار القوة المسلحة الذي تتجهجه الجماعات الأصولية الإسلامية المتطرفة له
تاريخيته وسنده من النصوص المقدسة، وهذا في مذهبنا ما يجب التسليم
به» (١٥).

وما أكدته في نهاية دراسته السابقة وقال بوجوب «التسليم به» ذهب الشيخ خليل

فى دراسة تالية بعنوان «إرهاب الجماعات الأصولية المتطرفة فى ميزان الإسلام» نشرها عام ١٩٩٥م، ذهب إلى «مذهب» يناقض تمامًا «مذهبه» السابق، فقال: إن «الفظائع الإرهابية التى ارتكبتها (جماعات العنف) خاصة فى العقدين الأخيرين (...)» أحييت فرية قديمة طالما ردها المتعصبون من (الفرنجية) وهى أن الإسلام انتشر بحد السيف. وقد قام مستشرقون مشهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد معًا بتنفيذ تلك الفرية. وقدموا الأدلة الدامغة على ريفها، و «الذى حدث أنه عندما طفق أمراء وأعضاء جماعات العنف والإرهاب فى إقراراف أفعالهم البشعة كان رد بعض أو كثير من الفرنجية فى الغرب هو: وما وجه العجب فى ذلك، فهؤلاء هم أحفاد من نشروا دينهم بالسيوف والرماح». ويضيف خليل «هذا أحد الطعون الزائفة التى أعطى أمراء وأعضاء وفتية جماعات العنف والإرهاب الفرصة سانحة لخصوم الإسلام ليلصقوه به».

وبثقة يمضى خليل فيقول «إن الادعاء بأن ما تمارسه (الجماعات الأصولية) ثورة دينية غير دقيق علميًا، وفى رأينا أنها حركة احتجاج سياسية اجتماعية ترفع شعارات إسلامية»، وبنفس الثقة يدلل على صواب «مذهبه» بقوله: «هناك أسباب غزيرة خارجية، وداخلية، دولية ومحلية لتحرك (الجماعات) تناولناها فى بحوث سابقة (...)»، إنما هناك علة جوهرية يتعذر أو يستحيل التغاضى عنها، وهى: الإحصائيات التى تضمنتها الدراسات الاجتماعية التى تمكن أصحابها - بطريقة أو بأخرى - من إجرائها على شباب أو أعضاء (الجماعات) أثبتت أنهم من الطبقة الدنيا، أو حتى المتوسطة، وهذه وتلك تمثلان الأغلبية المسحوقة المحرومة من أبسط حقوقها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل والإنسانية، والتى تعاني القهر السياسى والحرمان الاقتصادى والتخلف الاجتماعى والتلوث البيئى (...). بعض شباب هذه الجماعات - نظرًا لمجانبة التعليم - أتيح له أن ينال تعليمًا متوسطًا أو

جامعياً فأدرك الفروق الشاسعة بينه وبين الطبقة المترفة المحدودة العدد والتي تستأثر بكل شيء».

وخلص خليل من كل هذا إلى تأكيد أن «حركة (الجماعات) هي في أساسها حركة احتجاج اجتماعية سياسية اقتصادية، ولكنها وسمت نفسها بسمه دينية (إسلامية) لأسباب، منها: أن الثقافة الدينية هي الأقرب منالاً من أيديهم والأكثر توافقاً مع تربيتهم ونشأتهم (...). كما أن في ثنايا الثقافة الدينية التي تحاصرهم من كل جانب (...) توجد مآثرات (دينية) تحض على العدل الاجتماعي والمساواة بين الناس، (...) والتفسير من الترف ومن الانغماس في اللذات. وضرورة التكافل والتضامن لأن المسلمين جسد واحد.. إلخ، ولكن هناك فاصلاً واضحاً بين هذه (المآثرات) وبين الأعمال الإرهابية. لأنها (المآثرات) لم تحض على تحقيقها على أرض الواقع بالقوة. بل بالحسنى واللين والكلم الطيب. وهذا ملحظ مهم نرجو أن يتنبه إليه القارئ».

وبعد أن نهتأ الشيخ خليل إلى هذا «الملحظ المهم» تساءل «هل الإسلام الصحيح هو مرتكز وسند الجماعات (الأصولية) في أفعالها التي ترتكبها، وأفكارها التي تتبناها؟ أو حتى، (هل) يؤيدها الإسلام فيها؟». وأجاب بقوله «سوف نحتكم إلى النصوص المقدسة لتغدو هي الفصيل بيننا وبينهم. وبمعنى أوضح إننا سنعرض آراءهم وممارساتهم على النصوص المقدسة لنعرف ما إذا كانت تتوافق أو تتنافر معها».

وبدا بـ «الإرهاب الموجه ضد الحكام». واستند في نفي «شرعية» هذا «الإرهاب» إلى الآية ٥٩ من سورة النساء «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». وحتى لا يقول في القرآن برأيه، نسب الشيخ خليل إلى

الإمام فخر الدين الرازى «أن الأمة مجتمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم، فحيث لا يكون هذا قسمًا منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله ورسوله، بل يكون داخلياً فيه».

وقبل أن أغضى مع الشيخ خليل أنه القارئ إلى حقيقة يتعذر أو يستحيل التغاضى عنها وهى: أن الإمام فخر الدين الرازى فى تفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء قطع بأن «أولى الأمر» ليسوا «الأمراء والسلاطين»، وإنما هم تحديداً «أهل الإجماع» أو «أهل الحل والعقد»، وأن الإمام الرازى فى معارضته لمخالفه قال: «إن الأمة مجتمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما عُلِمَ بالدليل أنه حق وصواب. وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة، فحيث لا يكون هذا قسمًا منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة، وعن طاعة الله ورسوله، بل يكون داخلياً فيه» ويقول الرازى: «إن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى إدخال الشرط فى الآية، لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق. فإذا حملناه على (أهل) الإجماع (أهل الحل والعقد) لا يدخل الشرط فى الآية. فكان هذا أولى (...). إن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً. وعندنا (عند الرازى) أن طاعة أهل الإجماع (أهل الحل والعقد) واجبة قطعاً وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً، بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرؤن إلا بالظلم، وفى الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف، فكان حمل الآية على (أهل) الإجماع أولى» (١٦).

بعد هذا التنبيه على تقويل الشيخ خليل للإمام الرازى ما لم يقله بل وما يتعارض مع ما قاله، نعود إلى الشيخ خليل الذى يقول «والإمام الرازى كما رأينا يقرن طاعة

(١٦) الإمام فخر الدين الرازى - «التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)» - دار الفكر - الطبعة الأولى ١٩٨١م المجلد الخامس - الجزء العاشر - ص ١٥٠.

أولى الأمر - أى الحكام - بطاعة الله ورسوله وسنده فى ذلك القرآن والسنة ذاتهما، فإذا جاءت الجماعات الأصولية وقررت الخروج على الحكام وحمل السلاح فى وجوههم فإن هذا القرار يغدو فاقداً للسند الدينى الذى يؤازره.

وانتقل الشيخ خليل إلى «الإرهاب ضد المواطنين المسلمين» وقال: «لقد استفطع القرآن جريمة قتل المسلم (المؤمن) وغلظ عقوبتها وجعلها فى درجة مساوية لجريمة الكفر بالله تعالى، ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ ولم يحرم القرآن قتل المسلم فحسب بل قتل أى نفس مؤمنة أو كافرة [من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً] هكذا على الإطلاق . ومعلوم أن المطلق يعجرى على إطلاقه ما لم يرد ما يقيد، ولا يوجد قيد فى هذه الآية ولا فى غيرها إلا أن يكون قصاصاً أو بسبب يوجب القتل، وذلك بنص صريح محدد».

وفى حديثه عن «الإرهاب ضد المسيحيين (الأقباط) والسائحين قال الشيخ خليل إن المسيحية كانت لدى العرب - عرب الجزيرة عامة وأهل الحجاز خاصة - مألوفة وقت أن أعلن محمد ﷺ - دعوته، ولم يحدث بينه وبين النصارى ما حدث بينه وبين اليهود من مناوأة (وللتحذير من سوء الفهم أضاف خليل)، وآمل ألا يفهم من قولى هذا أن الإسلام يجيز قتل اليهود هكذا دون مبرر شرعى، فقد سبق أن أوردنا الآيات التى تحرم قتل النفس بعموم (...) وأكبر مذهب لدى أهل السنة والجماعة. وهو المذهب الحنفى والذى يلقب شيخه ومؤسسه بـ (الإمام الأعظم) - وهو لقب لم يحظ به واحد من شيوخ المذاهب الثلاثة الأخرى - هذا المذهب ينص على وجوب قتل المسلم الذى يقتل عامداً واحداً من أهل الكتاب. . . إذن من أجل عدم اصطدام النصارى (المسيحيين) بـ محمد ﷺ كانت مشاعر الإسلام تجاههم ودية».

وبعد حديث عن المكانة السامية لعيسى وأمه فى القرآن، قال خليل «القرآن إذن يقدس المسيح وأمه مريم، وهو من ذوى العزم من الرسل، ويقول عن كتابه (الإنجيل) إنه نور وهدى وموعظة للمتقين، ويُعلى من قدر تلاميذه ويصفهم بصفات حميدة، ويقرر أن أتباعه (النصارى) أقرب الناس مودة للمسلمين، ويتساءل خليل: «فهل يجوز - والحال كذلك - لمسلم أن يعادى مسيحياً؟ فما بالك بقتله!!!» وللإجابة يذكر خليل من السنة العملية قصة وفد نجران «فلما وصلوا (المدينة) أحسن الرسول استقبالهم وأكرم وفادتهم، وكان يشرف بنفسه على من يقومون بخدمتهم، ولما حان وقت صلاتهم سمح لهم بأدائها فى مسجده، ولم يجد فى ذلك أدنى غضاضة، ثم استمع إلى اعتراضاتهم على نبوته ورسالته والكتاب الذى أنزل إليه، وجادلهم بالتى هى أحسن. ولما يش من إقناعهم طلب أن يباهلهم (*) ولكنهم رفضوا (...) ومع ذلك ظل يكرم وفادتهم ... إلخ (...)»، وفى السنة القولية لا تقلّ الأحاديث الصادرة عن محمد حرصاً على التشديد على المسلمين أتباع ملته على ضرورة معاملة النصارى (المسيحيين) أطيب معاملة حتى فى حوارهم معهم».

وبعد أن أثبت أكثر من حديث نبوى قال خليل: «كل هذا يقطع بأن السنتين الفعلية والقولية جاءتا تؤكدان ما ورد فى القرآن الكريم من حسن المجادلة وحسن المعاملة لأهل الديانتين، ومن نهى عن مجرد الأذى وانتقاص الحق، ولو كان يسيراً، واستفطاع قتلهم، وعقاب من يفعل ذلك هو الحرمان من الجنة».

ويختتم الشيخ خليل دراسته بقوله «لعلنا فى نهاية الشوط نكون قد وفقنا فى إثبات أن الإسلام - وبموجب نصوصه الأصلية - لا يمت إلى الإرهاب بكل أنواعه بأى

(*) فى القاموس المحيط: باهل بعضهم بعضاً أى تلاعنوا - وصورتها فى هذه القضية أن يترجه ممثلو أو رؤساء وفد نجران ومحمد ومعه خاصة أهل بيته إلى خلاء من الأرض ويدعو كل فريق أن ينزل الله لعتة من السماء على من هو كاذب فيما يدعيه (نقلًا عن الشيخ خليل عبد الكريم).

صلة. وأن الذين يقتربون الأعمال الإرهابية باسمه يفترون عليه ويسينون إليه»، وأن أعمالهم «مخالفة للنصوص المقدسة ومناقضة لأحكامها»^(١٧).

لكن الشيخ خليل، وبعد أن هاجم جماعات العنف وهجم عليها يتهمها بـ «إحياء فرية قديمة طالما ردها المتعصبون من الفرقة، وهى: أن الإسلام انتشر بحد السيف»، وبعد أن أشار إلى «قيام مستشرقين مشهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد بتفنيد تلك الفرية وقدموا الأدلة الدامغة على زيفها» عاد الشيخ - ويشقته المعهودة - ليتخلى فى عام ١٩٩٨م عن مذهب «المشهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد» من المستشرقين ولتبنى نفس «الفرية».

ففى «المقدمة التحليلية» التى نشرت مع الطبعة الرابعة لكتاب «الفن القصصى فى القرآن الكريم» وتحديدًا فى تعليقه على قول د. محمد أحمد خلف الله «حين تقوى الدعوة ويكثر الأعوان والأنصار، وحين يحس النبى فى نفسه القدرة على الفتك والاضطهاد يستجيب لهذا الناموس ويبدأ، فيحاول القضاء على المتخلفين من الجماعة ويجبرهم بالقوة على اتباع تعاليمه والإيمان بما يدعو إليه من آراء ومعتقدات وهذا هو الذى نلاحظه من موقف النبى العربى من المشركين وأضرابهم من المنافقين ومن لفّ لفهم». كتب خليل «هنا نعيد القول فى جراءة خلف الله فيما يسطره فى أطروحاته غير عابئ بما قد تسببه كتاباته من غضب التقليديين، فهو هنا يؤكد أن النبى العربى قد أجبر المشركين من العرب بالقوة على الدخول فى الدين (الإسلام) الذى كان ينشره ورغم وجود نصوص صريحة من القرآن والسنة (أقوال وأفعال وتقريرات محمد) تؤكد ذلك فإن التقليديين يحاولون قدر المستطاع التضييب على هذه المسألة

(١٧) خليل عبد الكريم - «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى

والقائما في مربع الظلام، مع أن وقائع السيرة المحمدية تثبت انتشار الإسلام بالسيف (...). فعندما يجيء المؤلف (د. خلف الله) ويؤكد هذه الحقيقة التي يشيخ بوجهه عنها المحدثون من البحوث والكتاب الإسلاميين فإنه يستحق منا أن نسجل هذا الموقف بالامتنان (...). وأيا كان الأمر، فإن نشر الإسلام بالسيف حقيقة نصوصية وتاريخية ثابتة، وإن خلف الله عندما أكدها إنما أكد حقيقة علمية، وليغضب المناوئون ما شاء لهم الغضب وليسخط المخالفون ما استطاعوا من السخط، فإن الحقائق الثابتة لا يُزيلها الغضب ولا يرفعها من أماكن ثبوتها السخط» (١٨).

أعترف بأنني أرهقت القارئ، وأعترف بأنني تعمدت التوسع في النقل أولاً: حتى لا أتيح لمسوقي الشيخ خليل فرصة اتهامى بأننى بترت أقوال الشيخ من سياقاتها «التنويرية» وأدخلتها في سياقات مغايرة لتقول بغير ما أرادته وقصده شيخهم . ثانياً: حتى أتيح للقارئ فرصة التعرف على آراء الشيخ خليل كما قالها الشيخ نفسه في كتاباته المنشورة . ثالثاً: لأعترف لمسوقي الشيخ وللقارئ بأننى فشلت في الإمساك بالشيخ متلبساً بموقف واحد في القضايا التي بحثها في دراساته التي نقلنا عنها. فهو مع وضد أن «تكون هذه الجماعات جنحت عن طريق الإسلام السوى»، ومع وضد رد «عدوانية» هذه الجماعات إلى «القهر السياسي والحرمان الاقتصادي والتخلف الاجتماعي»، و «غياب الإمكانيات والوسائل المتطورة لتجاوزها»، ومع وضد رد هذه «العدوانية» إلى «النصوص المقدسة» (القرآن) وأفعال النبي (السنة)، ومع وضد أن يكون الإسلام «انتشر بحد السيف» ... إلخ، بل

(١٨) مقدمة خليل عبد الكريم لكتاب د. محمد أحمد خلف الله - «الفن القصصى في القرآن الكريم» - دار

الشيخ فى توثيقه لبعض مواقفه لا يكتفى بالانتقاء لكنه لا يتورع عن تحريف نصوص وثائقه لتقول بضد ما كان يقف معه الشيخ فى دراسة أخرى كانت أيضاً موثقة، رابعاً: حتى أتيح لمسوقى الشيخ وللقارئ فرصة التفكير فى إمكانية أو عدم إمكانية رد هذا التناقض إلى «تقدم عمر» الشيخ خليل، أم إلى التعمد بقصد استخدام التناقض فى المناورة، وللتفكير فى إمكانية أو عدم إمكانية تحديد «المربع» الذى يقف فيه الشيخ، هل هو «مربع النور» (الباحث عن الحقيقة بنقديته) أم «مربع الظلام» (الكاره للسؤال والمدافع - بالحق أو بالباطل - عن أفراد وفكر قبيلته)؟ وهل الشيخ يتناقضه يدخل أم يخرج عن المربعين إلى مربع ثالث رمادى؟

أنا لا أستطيع القطع بإجابة، والذى أستطيعه - الآن - هو أن أطالب القارئ ببعض الصبر وبكل الوعى وهو يتقل معى إلى كتابات أخرى للشيخ خليل عبد الكريم.

خليل مع القمنى ضد الحقيقة:

فى مقاله الهام «التعدد لا التعدى» (الأهرام فى ٢٣ مارس ١٩٨٩م) أراد الأستاذ فهمى هويدى «استثمار» ما وصفه بـ «الإجماع على رفض الرواية الشيطانية» لسلمان رشدى «فى حوار آخر أهم وأجدى حول نهج - المدرسة الرشدية - (نسبة إلى سلمان رشدى) وهى المدرسة التى تعمد إلى النيل من العقائد والشرائع السماوية ومقدسات الناس بحجة حرية البحث أو الاجتهاد»، والذى دفع هويدى إلى الدعوة إلى هذا الحوار أنه - كما قال - لاحظ أن «المنطق الذى التقى عليه الإجماع فى رفض الرواية الشيطانية يقوم على فكرة أن حرية الرأى ينبغى أن تكفل للجميع حقاً شريطة ألا تنتهك العقائد والمقدسات أو تحرجها»، وأنه - كما قال - عندما قرأ رواية سلمان رشدى «كان أول ما خطر على باله هو أن لدينا كتابات

عربية من ذات القبيل تختلف عنها (عن الرواية) فى الدرجة وليس فى النوع. أعنى أنها تهتك المقدسات وتجرحها أيضاً - ولكنها لا تستخدم ألفاظه البذيئة والوقحة، تهدم فى هدوء وبغير ألم وتتحدى ركائز عقيدة الأمة بمنتهى الأدب، وقتذاك قلت (القول لهويدى) إن هذه الكتابات أسوأ وأخطر (...) وقلت أيضاً: إنه أولى بنا وأجدر أن نوقف هذا العدوان الذى يأتينا من الداخل فى شكل غارات منتظمة وبأساليب ملتوية قبل أن نصدّ رياح السموم التى تهب علينا من الخارج».

ويمضى هويدى فيقول: «لسنا هنا فى صدد توجيه الاتهام، أو المحاكمة، فليس هذا ما نستهدفه، فضلاً عن أننا لا نملكه. لأن هدفنا فى نهاية الأمر - ونكرر - هو أن نتفق على ضوابط للتعامل مع العقائد والمقدسات المستقرة فى ضمائر جميع المؤمنين، وأن نتوصل إلى صيغة وأسلوب تتحقق بهما كفالة احترام حرية الرأى واحترام تلك العقائد والمقدسات»، و «لكى نثبت الحالة - حتى يستيقن الجميع من أننا نتحدث عن حقيقة قائمة، ولا نطلق ادعاء بغير دليل - فإننا نستشهد بنصين من نوع الكتابات الشيطانية العربية التى نريد أن نلفت النظر إليها.

النص الأول منشور فى مصر لباحث يحمل درجة الدكتوراه فى الفلسفة، أستاذ فى أن أشير إليه بالحرفين الأولين فى اسمه (س. ق) ، وهو تلميذ لأحد كبار أساتذة الفلسفة المقيمين خارج مصر. ممن كرسوا جهدهم فى السنوات الأخيرة لنقد الفكر الإسلامى والحركة الإسلامية. وعنوان النص أو البحث الذى نقصده هو: دور الحزب الهاشمى والعقيدة الحنيفية فى التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية (يقع فى عشرين صفحة ونشرته مجلة كانت تباع فى القاهرة)، والنص الثانى لباحث جزائرى يقوم بالتدريس فى جامعة السوربون بفرنسا هو الدكتور محمد أركون وهو كتاب صدر فى بيروت منذ عامين بعنوان: «تاريخية الفكر العربى الإسلامى».

وبعد عرضه لخلاصة البحثين الذين أوردهما كنموذجين «فقط لكي يثبت أن ثمة كتابات شيطانية أخطر من رواية سلمان رشدي» وبعد تحديد مقصوده بـ «المقدسات حتى لا نضفي القداسة على ما لا قدسية له، وحتى لا تتخذ الدعوة ذريعة إلى مصادرة الحوار فيما هو اجتهادى يثريه تعدد الآراء حوله، واختلافها أحياناً» وبعد تأكيده «أن القاعدة الأساسية المستقرة في الموقف من العقائد والمقدسات تقوم على المبدأ القرآنى القائل بأنه «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»، وحساب الجميع أمام الله يوم الحساب». وبعد تفريقه بين «طبيعة الموقف الشخصى من المقدسات وبين ترجمة هذا الموقف إلى عدوان على مقدسات الآخرين»، وبعد توقفه عند كلمة الاجتهاد، وتأكيده «أن للاجتهاد قواعده وأهله، وله مجالاته وساحته، وله أدبه الذى ينبغى أن يتحلى به الباحثون والمتحاورون»، ختم هويدى مقاله بقوله «إننا نحرص على التعدد وندعو إليه، شريطة ألا يتخذ ذريعة لممارسة التعدى، ولن نستطيع أن نتجنب محظور التعدى ما لم يستقر ذلك الاتفاق المنشود على احترام العقائد والمقدسات واحترام أصول العلم وضوابطه».

هذا ما قاله فهمى هويدى فى مقاله الذى - كما نرى - يشير قضية شائكة كانت تحتاج فعلاً إلى حوار جاد وعلمى ومستول، وكانت تحتاج من الشيخ خليل الذى - كما قال - «منذ نيف وثلاثين عاماً تشتكى (زوجتى) لـ (طوب الأرض) انصرافى للقراءة والاطلاع والبحث وتؤكد أن لو كان لها ثلاث (ضرائر) لكان أهون عليها»^(١٩) أن يدلى فى هذه القضية بدلوه الذى - كما يفترض - لا بد وأن يكون قد امتلأ من بحر الـ «نيف وثلاثين عاماً» بالخبرة والعلم والحكمة.

لكن الشيخ خليل - وعلى عكس المتظر منه - تجاهل كل ما قاله هويدى (ربما لأن الشيخ وجد أنه لا يستحق عناء الرد)، وكتب مقالاً طويلاً فى حلقتين، ليس

(١٩) خليل عبد الكريم - «الجذور التاريخية للشرعية الإسلامية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠م الإهداء .

فقط ليكشف لنا - كقراء له - أن الـ (س - ق) صاحب دراسة «دور الحزب الهاشمي والعقيدة الحنيفية في التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية» هو د. سيد القمني، أو ليكشف لنا فقط أن المجلة (التي تعمد هويدى حجب اسمها واكتفى بالقول «إنها تباع في القاهرة» هي مجلة «مصرية» وأن دراسة د. القمني منشورة في العدد التاسع (نسى الشيخ خليل في كشفه لما ستره هويدى، أن يقول أن هذا العدد صدر في أكتوبر ١٩٨٦م) وإنما - وبجانب هذا - ليقول لنا عن د. القمني «إنه أحد الباحثين الجادين المتهربين للعلم والمفرغين له، والذين لم يتألوا ما يستحقونه من شهرة»، وإن دراسته هذه «أكدت على أن مؤلفها يمتلك باقتدار نظرة موضوعية منهجية علمية في معالجته لوقائع التاريخ ودراسته لها وتحليلها التحليل الصحيح وردها إلى الأسباب المباشرة والتي تتفق مع المنطق والتفكير السليم دون حاجة إلى اللجوء إلى الماورائيات والفوق منطقيات والأحاجي والألغاز (مثل الأشعار التي تنسب إلى الجن وسجع الكهان وأساطير العرافين)، وهذا المنهج العلمى المحض الموثق توثيقاً شديداً والاقترام الجريء الفذ لإضاءة منطقة حَرَصَ من سبقوه على أن تظل معتمدة هما اللذان أثارا عليه أحد رموز السلفية الحديثة، الصحفى فهمى هويدى، فنشر في جريدة الأهرام يوم ٢٣ / ٣ / ١٩٨٩م مقالة بعنوان [التعدد لا التعدى] هاجم فيها دراسة [الحزب الهاشمى] هجوماً عنيفاً وشبه د. سيد القمني بـ سلمان رشدى مؤلف رواية [أشعار شيطانية] المشهورة إعلامياً بـ [آيات شيطانية] . وفى هذا المقال (القول لخليل) لا أفند هجوم الصحفى هويدى على الدراسة فمبدعها أقدر وأولى منى بذلك، ولكننى أعرض أهم النقاط التى وردت فيها، حتى يلم بها القارئ ويدرك سر ثورة السلفية الحديثة عليها».

فى عرضه قال الشيخ خليل: «ذهب د. سيد القمني فى دراسته هذه إلى أن الحزب الهاشمى من قبيلة قريش، والعقيدة الحنيفية التى اعتنقها الحنفاء أو المتحفون

قاما بدور بارز في التمهيد لنشوء دولة العرب الإسلامية في يثرب (...)، وكان من الطبيعي أن يتناول الباحث البدايات الأولى لإقامة الدولة العربية على يد قصي بن كلاب جد الهاشميين والمؤسس الرئيسي والواضع للبنات الأولى للدولة القومية العربية (...)، وقد أطلق د. القمى على قصي (دكتاتور مكة)، وهو وصف نرى أنه لا ينطبق تماماً خاصة وأن طبيعة الحياة القبلية في الجزيرة كانت لا تطبق الدكتاتورية (...). ولو أن قصياً كان يتمتع بالشمال التي امتاز بها مؤسس الدول عادة من قوة الشكيمة ومضاء العزيمة بالإضافة إلى سعة الأفق ونفاذ البصيرة. «وعدد القمى ما قام به قصي في سبيل تأسيس الدولة العربية من خطوات مثل بناء الكعبة [لعل د. القمى يقصد تجديد بنائها لأنه من المعلوم أن الذي بناها إبراهيم وإسماعيل] ومراسلة ملوك أطراف الجزيرة وإنشاء دار الندوة. ونحن (خليل) لا نوافق د. القمى على قوله: [فحلت الندوة والملا محل البدوة والشيخة]، والصحيح في رأينا أن الندوة غدت الصورة المعدلة أو المحسنة لـ (مجلس شورى القبيلة) لكي تتفق مع مجتمع مكة (...). ثم شرح د. القمى الصراع الذي انفجر بعد وفاة قصي بين أبنائه والذي تمخض عن الخصومة التاريخية المعروفة بين بنى هاشم وبنى أمية. وقد لاحظنا أن الدراسة مرت مروراً عابراً على هاشم الجد الذي ينسب إليه (الحزب الهاشمي) (...). ولعلنا نأمل - ود. القمى قد آلى على نفسه تطوير هذه الدراسة إلى كتاب - أن يولى (هاشماً) ما يستحقه من عناية ويبرز دوره الخطير في تلبية بيان الدولة العربية القومية التي وضع أساسها جده قصي».

ويمضى خليل فيقول «اتجه الباحث د. القمى إلى تبين الدور الذي لعبه عبد المطلب جد النبي محمد الذي أخذ على عاتقه إبراز الملامح الرئيسية والقسمات الهامة للدولة العربية (...). سار عبد المطلب على درب جديه قصي وهاشم وتمثل

سيرتسهما (...)، ولكنه - وقد رزق بصيرة نافذة - أدرك الداء الذى يحول دون قيام دولة مركزية فى شبه جزيرة العرب وهو التشرذم والفرق، بل والتناحر والتقاتل، ثم توصل إلى الدواء، وسرعان ما وضع الأيديولوجية المتكاملة التى أدت فى المدى الطويل إلى تحقيق الحلم (...). فأعلن عبد المطلب أن [الدين عند الله الحنيفة]. ويرى الباحث د. القمنى أنه المؤسس الأول للحنيفة وسماه (أستاذ الحنيفة الأول) ونحن (خليل) نختلف مع الصديق د. القمنى فى هذه المعلومة، ونزعم أن الحنيفة وجدت قبل عبد المطلب بزمان ليس بالقصير (...). وأيًا كان الأمر فالذى لا مشاحة فيه أن الحنيفة أخذت على يد عبد المطلب منحى (العقيدة) واعتنقها عدد من عقلاء العرب».

يقول خليل «الحنيفية حركة دينية كانت ذات حضور متميز (...)» ففى يثرب اعتنقها أبو عامر الراهب. وفى الطائف أمية بن أبى الصلت، وفى مكة كان رعيهما عبد المطلب ومن بعده ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش وزيد بن عمرو بن نفيل ولكن أبرز رموزها ثلاثة: عبد المطلب وزيد وأميه، وقد استن الأولان سنًا غدت فيما بعد من معالم الإسلام يستوى فى ذلك الشعائر الدينية والشعائر الاجتماعية (...). وانتهت الحنيفية إلى توحيد الله تعالى والقول بالبعث والنشور والحساب، وأن الأبرار سوف ينعمون بالجنة بينما يصلى الكفار نيران السعير، أما الشخصية الثالثة فى حركة الحنيفية فهو أمية بن أبى الصلت، وهو من سادات ثقيف (الطائف) ومن أبرز شعرائهم، وترجع أهمية أمية إلى قصائده التى انطوت على العديد من المعانى والقصص الدينية التى أقرها الإسلام فيما بعد. بل إن أشعاره قد حوت الكثير من الكلمات والتعابير التى وردت بلفظها فى القرآن الكريم، وذكر الباحث د. القمنى العديد منها، وأن النبى محمدًا كان يسمع الكثير من أشعاره».

وعن دور محمد يقول خليل «لما شب محمد ﷺ عن الطوق تابع خطوات جده المباشر عبد المطلب في الصعود إلى غار حراء وآمن بالحنيفية، ولم يكذب يبلغ الأربعين حتى حسم الأمر بإعلانه أنه نبي الأمة، وذهب د. القمى أن (مما وفر له - لمحمد - الوقت الكافي والاطمئنان النفسى للانصراف عن السعى وراء الرزق إلى التفكير فى شئون قومه السياسية والدينية) زواجه من الأرملة الثرية خديجة التى كانت تكبره بخمسة عشر عاماً - وهذه العبارة هى التى أثارت ثائرة الصحفى فهمى هويدى، ولا ندرى سر هذه الثورة مع أن كتب السيرة قديمها وحديثها ذكرت تلك الواقعة، بل إنها (كتب السيرة وخاصة القديمة سردت فى هذه الخصوصية واقعة أخرى أمسك د. القمى عن رصدها وأحسبه فعل ذلك عامداً... وكما استعان قصى بإخوته من قبيلة (قضاة) لنصرته على قبيلة (خزاعة)، وكما استنصر عبد المطلب أخواله اليثارية لرد حقوقه التى اغتصبها عمه (نوفل) بالمثل كان لأهل يثرب الفضل فى نصره الحفيد محمد ﷺ، وقد حضر عمه العباس - رضى الله عنه - الذى كان على دين قومه - العهد الذى أبرم بين محمد وبين اليثارية، لم يكن هذا الصنيع مستغرباً من العباس، فهذا كان دأب بنى هاشم (..) وعلى رأسهم عمه أبو طالب الذى ظل حتى آخر لحظة من حياته يقف معه ويشد من أزره على الرغم من عدم إيمانه برسالته»، و «بعد أن استوثق الرسول ﷺ من عهد الأوس والخزرج هاجر إلى يثرب (المدينة)، وأسس هناك أول دولة عربية قومية مركزية محققاً بذلك نبوءة جده عبد المطلب» [إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء] - أى أولاده وحفدته من الهاشميين].

ويختم خليل بقوله: «هذا عرض سريع للدراسة الرائعة التى خطها قلم د. سيد القمى والتى جاءت كما أوردنا موثقة أشد ما يكون التوثيق، الأمر الذى جعل الرد عليها أو نقدها نقداً موضوعياً أمراً مستحيلاً من قبل [الإسلاميين أو السلفيين

المحدثين] ودفعهم إلى الطريق السهل المجاني الذي يلجونه دائماً: القذف والسباب والاتهام بالعمالة لأى جهة أجنبية، ونحن نهيب بصدقنا العالم د. سيد القمنى ألا يعبأ بذلك، فهذه ضريبة العلم دفعها العلماء فى كل مكان وزمان» (٢٠).

والجدير بالملاحظة أن الشيخ خليل عبد الكريم فى كل ما قاله لم يدافع عن حق د. القمنى فى البحث والكتابة، وإنما خصص كل ما قاله للدفاع عن د. القمنى وتخيله كواحد من «الباحثين الجادين المترهين للعلم والمتفرغين له»، و «يمتلك - باقتدار - نظرة موضوعية منهجية علمية فى معالجته لوقائع التاريخ ودراسته لها وتحليلها التحليل الصحيح... إلخ» وأن منهجه فى دراسته «الرائعة» (الحزب الهاشمى) هو «المنهج العلمى المحض الموثق توثيقاً شديداً» والذي «جعل الرد على هذه الدراسة أو نقدها نقداً موضوعياً أمراً مستحيلاً».

نعم كل هذا قد يعنى أن الشيخ خليل لا ينحاز - فقط - إلى د. القمنى كباحث وإنما - أيضاً - يتبنى نتائج دراسة د. القمنى التى «استحال» على «الإسلاميين والسلفيين نقدها»، ونعم، كل هذا حق أصيل للشيخ لا يمكننا سوى الإقرار به بل والدفاع عنه..

لكن، ولأننى - كما سبق وأشرت - راجعت علمية دراسة د. القمنى فى كتابين كشفت فيهما - وبعشرات الأدلة الموثقة - أن د. القمنى ليذهب بعقل قارته من القول الذى افتتح به دراسته ونسبه إلى عبد المطلب [«إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» - «أبنائه وحفدته»] إلى القول الذى ختم به دراسته ونسبه إلى عبد الله بن الزبعرى.

(٢٠) مجلة «أدب ونقد» - العدد رقم ٤٩ - أغسطس ١٩٨٩م ص ١٢٦ / ١٢٩ - والعدد رقم ٥٢ - نوفمبر

لعبت هاشم - محمد - بالملك فلا ملك جاء ولا وحى نزل

اقترف د. القمنى عشرات الجرائم العلمية (تحريف - تحوير - تقول .. إلخ) لذلك فقد استغربت من الشيخ خليل الذى أنفق من عمره «ثلاثين سنة» فى القراءة والبحث، ولم تستوقفه جريمة واحدة - من العشرات - تجعله يتعقل قبل أن يدلى بشهادته عن د. القمنى ودراسته أمام القارئ.

بجانب هذا، ولأن الشيخ - كما أثبت فى عرضه - لم يجد فى دراسة د. القمنى ما يستحق التحفظ عليه سوى وصف «قصى بن كلاب» بـ «دكتاتور مكة» والقول بحلول «الندوة والملا» محل البداوة والمشیخة» لذلك. فأنا - ولخشية الإطالة - سأكتفى هنا بكشف حقيقة اقتحام د. القمنى الجرىء الفذ لإنارة مصدر القرآن.

ففى حديثه عن أمية بن أبى الصلت وبعد أن نقل د. القمنى هذه الآيات :
وسيق المجرمون وهم عراة إلى ذات المقامع والنكال
فنادوا ويلنا ويلاً طويلاً وعجوا فى سلاسلها الطوال
فليسوا ميتين فيستريحوا وكلهم بحر النار صالى
وحل المتقون بدار صدق وعيش ناعم تحت الظلال
لهم ما يشتهون وما تمنوا من الأفراح فيها والكمال

وغيرها من الآيات المشابهة، قال القمنى: «يقول د. جواد على: فى أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات ووصف ليوم القيامة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق فى رأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن، بل نجد فى شعر أمية استخداماً لالفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله والحديث النبوى قبل المبعث، فلا يمكن بالطبع أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن، لأنه لم يكن منزلاً يومئذ، وأما

بعد السنة التاسعة الهجرية فلا يمكن أن يكون قد اقتبس منه أيضاً. ، لأن أمية لم يكن حياً. ولم يشهد بقية الوحي؟! ولن يكون هذا الفرض مقبولاً في هذه الحال. . ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية كان يتحلل معاني القرآن وينسبها لنفسه، ولو كان قد فعل لما سكّت المسلمون عن ذلك، ولكان الرسول أول الفاضحين له (د. جواد على - «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» - ج ٥ ص ٣٨٤ / ٣٨٥) كما يمكننا (القول للقمني) أن نضيف إلى ذلك استبعاد فكرة أن يكون هذا الشعر موضوعاً من قبل المسلمين المتأخرين، لأن في ذلك تكريماً وارتفاعاً بأمية، وما كان لمسلم أن يرفع من شأن رجل كان يهجو النبي بشعره^(٢١).

هذا نص ما قاله د. القمني نفى فيه ييقين شبهة استعانة أمية بن أبي الصلت بالقرآن في كتابة شعره، وفي ذات الوقت، وبدون مبرر منطقي أو علمي سكّت تماماً عن بحث شبهة استعانة النبي محمد بشعر أمية في كتابة القرآن.

هنا، ولأن د. القمني يقول «ليس من الضروري أن أستتج، ولكن القارئ يمكن أن يستتج ما أنتهي إليه، وبالتالي أعتمد كثيراً على القارئ في استتاج كثير من النتائج»^(٢٢) وحسب هذا القول . فأبسط العقول ذكاء تستتج من نفى الاحتمال الأول (استعانة أمية بالقرآن) إثباتاً لاحتمال الثاني (استعانة النبي محمد بشعر أمية).

وأنا لست ضد حق د. القمني في أن يرى هذا الرأي، فهو لم يكن الأول ولن يكون الأخير، ولكن الفارق الجوهرى بينه وبين غيره من الباحثين الذين اتفق

(٢١) د. سيد القمني «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية» - مجلة «مصرية» - العدد التاسع أكتوبر ١٩٨٦م - ص ١٧ / ١٨ - ومجلة «الكرمل» (ال فلسطينية) - العدد ٣١ سنة ١٩٨٩م ص ٤٩ - وكتاب «الحزب الهاشمي» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠م - ص ٧٣.

(٢٢) د. سيد القمني - «الأسطورة والتراث» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٢م - ص ٢٨١.

معهم. أنهم صاغوا هذه النتيجة فى أسلوب واضح ومعبر بدقة عن مقصودهم بحيث لا يحتمل تأويلاً أو معنى آخر غير الذى قصدوه. ومن هؤلاء الباحثين كليمان هور - بور - فردرش شولتيس، وبوضوحهم أتاحوا لعلماء العرب فرصة مناقشة هذا رأى ونقده بل ونقضه، ومن أهم العلماء العرب الذين نقدوا ونقضوا هذا الرأى الاستشراقى د. شوقى ضيف فى كتابه «تاريخ الأدب العربى» المجلد الأول «العصر الجاهلى»، ود. طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى». ود. جواد على فى موسوعته «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام»، أما د. القمنى فهو لم يجرؤ على كشف المصدر الاستشراقى لرأيه، وفى ذات الوقت لم يجرؤ على اقتحام ردود العلماء العرب بنقد أو (بتعبير الشيخ خليل) بإثارة المنطقة التى حرص هؤلاء العلماء على أن تظل مظلمة فى الموقف من علاقة الاستمداد والاستمداد التى تربط القرآن بشعر أمية، وبغناء غير معهود وغير متوقع سوى من أمثال د. القمنى فى الموضوعية أراد القمنى أن يوهم القارئ بأنه فيما ذهب إليه اتفق مع وشارك د. جواد على الرأى.

ولأن د. جواد يعد واحداً من أهم العلماء الذين نقضوا هذا الرأى الاستشراقى وأفرد لمناقشته عشرات الصفحات فى موسوعته. فنحن سنكتفى بنقل «بعض» ما قاله د. جواد فعلاً لتتيح للقارئ فرصة «استنتاج» حقيقة «ما انتهى إليه» د. القمنى.

يقول د. جواد على «فى أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيامة والجنة والنار فيها تشابه كبير وتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن الكريم، بل نجد فى شعر أمية استخداماً لالفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله وفى الحديث النبوى، فكيف وقع ذلك؟ وكيف حدث التشابه؟ هل حدث ذلك على سبيل الاتفاق؟ أو أن أمية أخذ مادته من القرآن الكريم؟ أو كان العكس، أى أن القرآن الكريم هو الذى أخذ من شعر أمية فظهرت الأفكار

والألفاظ التي استعملها أمية في آيات الله وسوره؟ فكتاب الله إذن هو صدى وترديد لآراء ذلك الشاعر المتأله (...). أو أن كل شيء من هذا الذي نذكره ونفترضه افتراضاً لم يقع، وأن ما وقع ونشاهده سببه أن هذا الشعر وضع على لسان أمية في الإسلام. وأن واضعيه حاكوا في ذلك ما جاء في القرآن الكريم فحدث لهذا السبب هذا التشابه.

بعد طرح تساؤلاته بدأ في هدوء في مناقشة هذه الاحتمالات فقال عن الاحتمال الأول «وهو فرض أخذ أمية من القرآن. فهو احتمال إن قلنا بجوازه ووقوعه، وجب حصر هذا الجواز في مدة معينة وفي فترة محدودة بتبدئ المبعث الرسول وتنتهى في السنة التاسعة من الهجرة، وهى سنة وفاة أمية بن أبى الصلت، أما ما قبل المبعث فلا يمكن بالطبع أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن، لأنه لم يكن منزلاً يومئذ، وأما بعد السنة التاسعة فلا يمكن أن يكون هذا الفرض مقبولاً معقولاً في هذه الحالة، إلا إذا أثبتنا بصورة جازمة أن شعر أمية الموافق لمبادئ الإسلام ولما جاء في القرآن قد نظم في هذه المدة المذكورة، أى بين المبعث والسنة التاسعة من الهجرة (...). ولكن من فى استطاعته تثبيت تواريخ شعر أمية وتعيينه وتعيين أوقات نظمه؟ إن فى استطاعتنا تعيين بعضه من مثل الشعر الذى قاله فى مدح عبد الله بن جدعان أو معركة بدر، ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك بالغالبية منه، وهى غالبية لم يتطرق الرواة إلى ذكر المناسبات التى قيلت فيها، ثم إن بعض هذا الكثير مدسوس عليه مروى لغيره، وبعضه إسلامى فيه مصطلحات لم تعرف إلا فى الإسلام، فليس من الممكن الحكم على آراء أمية الممثلة فى شعره هذا بهذه الطريقة، ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية كان يتحلل معانى القرآن الكريم وينسبها إلى نفسه، ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون على ذلك، وكان الرسول أول الفاضحين له».

وبعد نفيه لاحتمال أخذ أمية من القرآن قال: «يبقى لدينا افتراض آخر. هو أخذ القرآن الكريم من أمية، وهو افتراض ليس من الممكن تصوّره، فعلى قائله إثبات أن شعر أمية في هذا الباب هو أقدم عهداً من القرآن، وتلك قضية لا يمكن إثباتها أبداً، ثم إن قريشاً ومن لف لفها ممن عارضوا الرسول لو كانوا يعلمون ذلك ويعرفونه لما سكتوا عنه، ولقالوا له: إنك تأخذ من أمية، كما قالوا له: إنك تتعلم من غلام نصراني كان مقيمًا بمكة، وإليه أشير في القرآن الكريم بقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (...). ولم يشيروا إلى أمية بن أبي الصلت، ثم إن أمية نفسه لو كان يعلم ذلك. أو يظن أن محمداً إنما أخذ منه لما سكت عنه وهو خصم له منافس عنيد أراد أن تكون النبوة له، وإذا بها عند شخص آخر ينزل الوحي عليه، ثم يتبعه الناس فيؤمنون بدعوته، أما هو (أمية) فلا يتبعه أحد، هل يعقل سكوت أمية لو كان قد وجد أي ظن - وإن كان بعيداً - يفيد أن الرسول قد أخذ فكره منه؟ لو كان شعر أمية بذلك لنادى به حتماً».

ويؤكد د. جواد «أما أنا فأرى أن مرد هذا التشابه والاتفاق إلى الصنعة والافتعال، لقد كان أمية شاعراً ما في ذلك شك لإجماع الرواة على القول به، وقد كان ثائراً على قومه، ناقماً عليهم لتعبدتهم للأوثان. وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية، ولكني لا أظن أنه كان واقفاً على كل التفاصيل المذكورة في القرآن وفي الحديث عن العرش والكرسي، وعن الله وملائكته، وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك، إن هذا الذي أذكره شيء إسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود ولا النصارى ولا عند الأحناف، فوروده في شعر أمية وبالكلمات والتعابير الإسلامية هو عمل

جماعة فعلته في عهد الإسلام ووضعت على لسانه كما وضعوا أو وضع غيرهم على السنة غيره من الشعراء والخطباء.

ويمضي د. جواد فيقول: «وتبين آية الوضع في شعر أمية في عدم اتساقه، وفي اختلاف أسلوبه وروحه، فبينما نجد شعره والمنسوب إليه في المدح أو في الرثاء أو في الأغراض الأخرى مما ليس لها صلة مباشرة بالدين في ديباجة جاهلية على نسق الشعر المنسوب إلى شعراء الجاهلية نجد القسم الديني منه والحكمي في أسلوب بعيد عن هذا الأسلوب وبعيد عن الأساليب المعروفة عن الجاهليين، أسلوباً يجعله قريباً من شعر الفقهاء والصوفيين المتميزين» (٢٣).

هذا بعض - وأكرر.. بعض ما قاله د. جواد على، نعم هو - كما نرى - يؤكد صدق فهمي هويدي فيما قاله عن د. القمني ودراسته، إلا أنه - كما نرى - مجرد ما قاله الشيخ خليل عن د. القمني ودراسته من الصدق، وهذا يثير تساؤلاً هو: هل عدم صدق ما قاله الشيخ يسرر الشك في صدق الشيخ كباحث؟ أم أن عدم صدق القول لا يعني بالضرورة عدم صدق القائل؟ وإذا قلنا بالافتراض الأخير (حتى لا نتحامل على الشيخ الميت)، فهل هذا يعني أن الشيخ - فعلاً - كان صادقاً مع نفسه فيما قاله عن د. القمني، وأنه - فقط - كان يجهل ما قاله د. جواد على، وجهله ورطة في الدفاع - بحسن نية - عن «فضيحة» د. القمني؟ أم أن الشيخ كان يتفق مع د. القمني في الموقف من القرآن وشعر أمية، واتفاقه جعله لا يشك في فساد التوثيق؟ أم أن الشيخ كان يعلم فساد د. القمني ويعلم إفساده لقول د. جواد بالتحريف، ورغم علمه تطوع بكتابة مقاله

(٢٣) د. جواد على - «الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثانية

الطويل عن «موضوعية ومنهجية وعلمية» د. القمنى وعن «استحالة نقد» دراسته «الرائعة»؟

هنا - وحتى لا يتجراً «غوغائى» أو «همجى» أو «مدعى ثقافة» فيتناول على الشيخ خليل ويفترض جهله بما قاله د. جواد على - أقول بأن جهل الشيخ غير حقيقى، ليس لأنه يسيء أو لا يسيء إلى شخص الشيخ، وإنما لأن علم الشيخ بما قاله د. جواد هو الحقيقة الموثقة والثابتة فى كتابات الشيخ، وتحديدًا فى كتابه «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية». فى الفصل الرابع المعنون بـ «الحنيفية» من الباب الثانى المعنون بـ «المقدمات الدينية» كتب خليل عبد الكريم «ضمت حركة الحنيفية شخصيات تميزت بالسمو العقلى والأخلاقى، أو بالحنكة السياسية أو الثقافة العالية نسبيًا ولما كان الشعراء يمثلون فى مجتمع ما قبل البعثة المحمدية (الفئة المثقفة) لذا كان عدد من كبار الشعراء آنذاك من الأحناف منهم: أمية بن أبى الصلت (...). ولهم قصائد فى الإيمان بوحداية الله والبعث والنشور والحساب (...). ويرى د. جواد على: أن فى أكثر ما نسب إلى أمية من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيامة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق فى رأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن الكريم، بل ونجد فى شعر أمية استخدامًا لالفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله وفى الحديث النبوى» (د. جواد «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» - ج ٦ - ص ٤٩٠) (٢٤).

هذا ما قاله ونقله الشيخ خليل - وهو كما نرى - دليل مادى ينفى بقوة جهل الشيخ ليس فقط بما قاله د. جواد وإنما أيضًا بفساد د. القمنى وإفساده لرأى د.

(٢٤) خليل عبد الكريم - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٣م - ص

جواد، وللأسف نفس الدليل المادى يؤكد - وبنفس القوة - أن الشيخ بوعى وقصد اختار أن يكون مثل د. القمنى فى تعامله مع رأى د. جواد، وهذه المثلية الموثقة بهذا الدليل المادى. وما نقلناه هنا، نعم، هو دليل مادى ينفى بقوة احتمال جهل الشيخ خليل سواء بما قاله د. جواد على أو بفساد د. القمنى، إلا أن نفس ما نقلناه هنا أيضاً هو دليل مادى يؤكد وبنفس القوة أن الشيخ خليل بوعى وقصد اختار أن يكون مثل د. القمنى فى إفساده لرأى د. جواد على، وهذه المثلية الموثقة بهذا الدليل المادى تميل بعقولنا إلى رؤية المقال الطويل الذى كتبه الشيخ خليل عن د. القمنى ودراسته «الفضيحة» كمجرد «شهادة زور» تطوع الشيخ بكتابتها للدفاع عن واحد من أفراد قبيلته العلمانية.

أما بعد:

الآن، وبعد كل ما سبق - وهو قليل جداً من كثير جداً - أعتقد أن ما قيل فى التسويق العلمانى للشيخ خليل عبد الكريم «أنه» «باحث فذ» و «عالم بحق عاش للحقيقة» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» ... إلخ لا يعبر بدقة ولا ينطبق تماماً على فكر وشخص الشيخ، بل يماثل - فى عدم الدقة أو فى عدم الصدق - ما قاله الشيخ نفسه فى تسويقه لفكر وشخص د. القمنى، وهذه الحقيقة تجعلنا نترحم على شخص الشيخ خليل الذى رحل بجسده عن دنيانا، لكنها فى ذات الوقت - توجب علينا وعلى غيرنا عدم التردد فى مراجعة علمية وموضوعية كتاباته.

* * * *

(٢)

خليل عبد الكريم

و

«أنسنة» القرآن

(١)

أما قبل

منذ صدور كتابه الأول «موقف الإسلام من العمل والعمال» (عام ١٩٨٧م) ومروراً بكتابه «الجزور التاريخية للشريعة الإسلامية» (عام ١٩٩٠م) وكتابه «دولة يشرب» (عام ١٩٩٩م) إلخ، وحتى صدور آخر كتاب له «النص المؤسس ومجتمعه» (عام ٢٠٠٢م). اعتاد الشيخ خليل عبد الكريم وصف كتاباته بـ «أنها محاولة رائدة» و «محاولة غير مسبوقة» و بـ «المباحث الرائدة»^(١). واعتاد الحديث عن نفسه بأن «الذى لا يمارى فيه أحد أننا (خليل) نخوض معركة بالغة الشراسة فى سبيل التنوير»، و «أننا نكتب كتابة غير تقليدية باطحة. تقتحم ميادين كانت مغلقة وموصدة وتتناول مواضيع شديدة الحساسية بالغة التفجر، وما كان يعتبره غيرنا (لا مُفكرَ فيه) كتبنا فيه ودعونا القارئ للتفكير فيه، وما كانوا يعدونه (مسكوتاً عنه) نكلمنا فيه وتغلغلنا فيه إلى الأعماق»^(٢).

وبالفعل لم ولا - وربما (فى المدى المنظور) لن - «يمارى» فيما قاله الشيخ خليل أحد من التيار العلمانى الذى «انبطح» أمام كتابات الشيخ «الباطحة»، والذى لم

(١) خليل عبد الكريم - «موقف الإسلام من العمل والعمال» أمانة الشقيف - حزب التجمع (المصرى) - سلسلة «المكتبة السياسية» رقم ٤ سنة ١٩٨٧م - ص ٦ و «الجزور التاريخية للشريعة الإسلامية» - دار سينما - الطبعة الأولى ١٩٩٠م ص ٩ و «دولة يشرب: بصائر فى عام الوفود» دار سينما (القاهرة) ومؤسسة الانتشار العربى (بيروت) - الطبعة الأولى ١٩٩٩م - ص ١٢ و «النص المؤسس ومجتمعه» - دار مصر المحروسة - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٢م ص ١٨ و «نحو فكر إسلامى جديد» (الأعمال الكاملة) - دار مصر المحروسة - الطبعة الأولى ٢٠٠٤م - المجلد الثانى ص ١٤ و ص ٣٩٧.

(٢) خليل عبد الكريم - «نحو فكر إسلامى جديد» مرجع سابق - ج ٢ ص ٧/٦.

يكتف بتخييله على أنه «باحث فذ» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» ^(٣)، لكنه تمادى فى «انبطاحه» إلى حد تسفيه من جرؤ أو سيجرؤ على نقد شيخهم بتخييل الناقد (غير المنبطح) ك «همجى» و «غوغائى» و «مدعى ثقافة» ^(٤).

ونحن إزاء هذا الموقف العصبى الذى يعانى أصحابه من ضيق الأفق ومن الإصرار (المرضى) على شيطنة «الأخر» الفكرى والتعامل مع نقده كخطأ مطلق لا يحتمل الصواب. وذلك ليكون شيخهم - فى المقابل - هو «العالم الزاهد» ^(٥). وكتابات صلوات فى محراب الحقيقة أو هى صواب على الأقل يكاد لا يحتمل الخطأ. وإذا وجد خطأ فى كتاباته فهو «سهو» مغفور.

إزاء هذا الموقف الجامد أعتقد أنه لا سبيل أمامنا سوى مقاومة «الانبطاح» ومحاولة «اقتحام» كتابات شيخهم لتعرف - بعقولنا وبدون وسيط - على ما قيل فيها.. لقول شيخهم «إننا فى كل ما نكتب نعتمد على فطنة القارئ ولودعيته وعمق فهمه ولقفانه (سرعة إدراكه) ولقائنه (عقله وذكائه) فى فقه (ما بين السطور) والتعرف إلى (المسكوت عنه) الذى لم يأن الأوان للبوح به، ونحن (خليل) نعد (ما بين السطور) و (المسكوت عنه) جزءاً مكملًا لجميع ما نحرره سواء أكان كتبًا (بحوثًا ودراسات) أو حتى مقالات تنشر فى الصحف السيارة، وبدونها لا يتم من جانب القارئ استيعابها الاستيعاب السليم» ^(٦). ولقوله فى تعليقه على نقد د. إبراهيم عوض لمؤلفاته «سلك أ. د. إبراهيم عوض سلوكًا حضاريًا بالغ الروعة والسمو

(٣) مجلة «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ٩٢.

(٤) جريدة «صوت الأمة» فى ٤ يونيو ٢٠٠١م مقال محمد الباز.

(٥) جريدة «القاهرة» فى ١٦ من أبريل ٢٠٠٢م.

(٦) خليل عبد الكريم - «دولة يثرب» - مرجع سابق - ص ٤٠١.

يليق به كأديمي وأستاذ جامعي بخلاف من عداه من الإسلاميين» و «وجه الرقى في منحى الأستاذ الفاضل والذي (القول لخليل) فهمته بعد قراءة كتابه يتمثل في عدة أمور» ذكر الشيخ منها أن د. عوض «لم يقرأ مؤلفاتي قراءة سطحية - كما يفعل البعض، هذا إذا قرأ ولم يسمع كلمة من هنا وجملة من هناك ثم يدبج مقالة، - بل تعمق في المطالعة، ومن ثم فطن إلى ما هو مخبئ بين السطور وما جاء - تحت ضغط الظروف الحاضرة - تلميحاً لأن الوقت لم يحن بعد وربما لعقود عديدة قادمة للتصريح به، وما ألغزت فيه ففقه (د. عوض) ما رميت إليه» (٧).

نعم في تعليقه حرف الشيخ خليل عنوان كتاب د. إبراهيم عوض الصادر عن مكتبة زهراء الشرق عام ٢٠٠٠م بعنوان «اليسار الإسلامي وتطاولاته المفضوحة على الله والرسول والصحابة» ليكون «اليسار الإسلامي وتطوراته» - هكذا - وإلى جانب تحريفه للعنوان سكت الشيخ عن ذكر أية بيانات أخرى (اسم الناشر - تاريخ النشر) بقصد تضليل القارئ وإفشال محاولاته للعثور على كتاب د. إبراهيم عوض.

ولكن الجدير بالرصد في إشادة الشيخ خليل بـ «فطنة» د. إبراهيم «إلى ما هو مخبوء» بين السطور في مؤلفات الشيخ و بـ «فقه» د. إبراهيم لـ «ما رمى إليه» الشيخ فيما «ألغز فيه».

أولاً: أن «التطاولات المفضوحة على الله والرسول والصحابة» هو الـ «مخبوء» في كتابات الشيخ وهو «ما رمى إليه» فيما «ألغز فيه». وهو ما «فطن إليه» و «فقهه» د. عوض.

ثانيًا: إن إشادة الشيخ بـ «فطنة» و «فقه» الدكتور الذى «دل كتابه الناقد أو نقده المكتوب على صبره وتأنيه»، وعلى أنه «لم يتسرع أو يهرول بل نقّب وحفر ونقّر»^(٨). هى (الإشادة) إقرار منه بصواب ما اكتشفه الدكتور وكشفه فى كتابه. والذى يؤكد هذا، أن الشيخ لم يجد فى كل كتاب الدكتور ما يحتاج إلى تحفظ سوى استبعاده لإمكانية أن يكون خليل عبد الكريم هو مصنف هذه المؤلفات وذهابه إلى أنها من تصنيف «طائفة من المستشرقين».

ثالثًا: إذا جاز لنا حسن الظن بالشيخ خليل إلى حد استبعاد فكرة تحريفه لعنوان الكتاب (وهى حقيقة ثابتة)، فالخلاف بينه وبين الدكتور سيكون خلأً لفظياً فى وصف «المخبوء بين السطور» فالدكتور وصفه بـ «التطاولات» اليسارية على «الله والرسول والصحابة»، والشيخ وصفه بـ «التطورات» فى الموقف «اليسارى» من «الله والرسول والصحابة»، وهذا الخلاف إذا افترضنا حقيقته فهو يحتم على دراويش الشيخ مواجهة السؤال الطبيعى: إذا كان وصف شيخهم لموقفه (ولموقفهم) من «الله والرسول والصحابة» بـ «التطورات» هو الأدق فلماذا «الغز فيه» و «خبأه بين السطور» وبرر «سكوته» بأن «الوقت لم يحن بعد وربما لعقود عديدة قادمة للتصريح به؟» وهل هذا التبرير (الخليلى) ييجز ربط تأخير «التصريح بالمسكوت عنه» بمجىء ما أسماه هو بـ «مرحلة نقد الدين» التى رآها «مرحلة متقدمة لم يأن أوانها بعد» والتى تنبأ بقدمها «ربما بعد نصف قرن قادم»^(٩). وهل «المخبوء بين السطور» والذى «سكت» الشيخ عن «التصريح به» هو مجرد «نقد» للفكر الدينى (البشرى). أم هو فى حقيقته «نقد للدين» (المقدس)، ولأنه كذلك فـ «تحت ضغط الظروف

(٨) نفس المرجع - ص ٤٣.

(٩) خليل عبد الكريم - مقدمة تحليلية - لكتاب د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصى فى القرآن الكريم»

- دار سينا ومؤسسة الانتشار العربى - الطبعة الرابعة ١٩٩٩م - ص ٣٦٧.

الحاضرة» التي لا ترحب بـ «نقد الدين» لجأ الشيخ إلى «التلميح» و «الإلغاز» و «التخينة»؟

هنا، ولأن الشيخ خليل عبد الكريم قال بأن «ما كان يعتبره غيرنا (لا مُفَكِّرَ فيه) كتبنا فيه، ودعونا القارئ للتفكير فيه، وما كانوا يعدونه (مسكوتاً عنه) تكلمنا فيه وتغلغلنا فيه إلى الأعماق» وهو - في حدود فهمي المتواضع - قول يدعونا كقراء للشيخ ليس فقط إلى التفكير فيما كان يعتبره «الغير» «لا مُفَكِّرَ فيه» أو «مسكوتاً عنه» وإنما أيضاً - وفي ذات الوقت - يدعونا إلى التفكير فيما كتبه الشيخ خليل نفسه. لعلنا نوفق في الإمساك ببعض «المخبوء» الذي «سكت» الشيخ «عن التصريح به» وتركه لـ «فقه» و «ذكاء» قارئه.

وهذا ما سنحاوله في الصفحات القادمة.

* * * *

(٢)

محاولة للدخول

فى تحديده لـ «القواعد (أو الأسس الفكرية) التى - كما يقول: نؤمن بها نحن كتيبة [اليسار الإسلامى] هاجم الشيخ خليل عبد الكريم «الكتب الإسلامية المعاصرة» لأنها «لا تراوح مكانها ولا تغادر الدائرة المغلقة التى تتحرك داخل قطرها وهى الأخلاقيات والنصائح والمواظ التى توجل منها القلوب وتذرف لها الدموع، والاعتماد على الغيبيات والماورائيات واللامحسوسات، وضرورة ربط كل ما يدور على الأرض (...) بقوى غير منظورة، وأنه لن ينصلح أى معوج إلا إذا كانت العلاقة مع هذه القوى الجبارة على أحسن ما يرام، ولتصبح (هذه القوى) فى ذروة الرضا».

وفى مواجهته «كجندى فى كتيبة اليسار الإسلامى» لمحتويات هذه «الدائرة المغلقة» اعترض الشيخ «اليسارى» على فكرة «الاعتماد» ومنطق «الربط» غير المنطقى بحجة «وجود أمم أخرى علاقتها مع هذه القوى بالغة السوء بل وبعضها ينكر وجودها ويسخر ممن يؤمن بها، ومع ذلك فهى (الأمم الأخرى) فى القمة (...) مع أن المنطق يحتم أن تكون الأمة التى ترعاها القوى وتكلؤها بعنايتها وتفضلها على غيرها من الأمم هى (الأمة الأقوى والأرقى)، ويمضى خليل فيقول «لا يصلح توهيناً أو تنقيداً لاعتراضنا (...)» (القول بـ) أن السلف الصالح هم الذين بدءوها (فكر «الاعتماد» و «الربط») إذ لاولئك (السلف) عذرهم، فقد كانت الثقافة المهيمنة والمسيطرة فى الفترة القروسطية (القرون الوسطى) هى الثقافة الشيولوجية المتمحورة على الغيبيات والعوالم اللاماورائية والكائنات غير المنظورة، وضرورة التبعية المطلقة

لها (..) للفوز بما يسمى تارة [الخلاص] بعد التردى فى [الخطيئة] مروراً بـ [الفداء] ويسمى تارة أخرى [الخلافة فى الأرض] بعد [نسيان العهد] و [الافتقار إلى العزم] (...)، أما حالياً - كما يقول خليل - فقد تغير الفضاء المعرفى تماماً وتبدل الأفق الثقافى بالكلية وتقهقرت المعارف التكنولوجية، وكادت أن تختفى منذ عصر التنوير وحلت محلها سيادة العقل الذى لا يعترف بأى سلطة سواه» (١٠).

ولأن «الكاتب الإسلامى المعاصر» (غير العلمانى) - عند الشيخ خليل - لم يغير «طروحاته بداية بالأسلوب [الشكل] وانتهاء بالمفاهيم والمذلولات [الموضوع]، ولأن «المؤسسة الدينية تعمل بكل ما أوتيت من قوة على طمس الجوانب المضیئة فى النصوص وتطويعها لصالح أصحاب السلطة (السياسية)» فـ «هنا (كما يقول خليل) تأتى مهمة [اليسار الإسلامى] وهى: إعادة الثورية للدين [الإسلامى] والنصوص التى تضافرت عوامل عديدة على إخفائها ورميها فى مربع النسيان»، و «تثوير الفكر الدينى» بـ «نقله من الإستاتيكية إلى الديناميكية» أو من «التبعية» إلى «الإبداع» (١١). إلى آخر ما قاله عن هذه «المهمة».

وما قاله ونقلناه يحتاج - لفهم المخبوء بين سطوره - إلى وقفات كثيرة نكتفى منها بالآتى:

أولاً: وجود تناقض فج بين تصلب الشيخ خليل فى دعوته إلى «إعادة الثورية للإسلام» و «لنصوصه المقدسة» وإلى «تثوير الفكر الدينى» وبين تصلب نفس الشيخ

(١٠) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية للياسر الإسلامى» - كتاب «الأهالى» رقم ٥١ - مارس ١٩٩٥م -

ص ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - و «نحو فكر إسلامى جديد» ج ٢ - ص ١١٧ - ١١٨.

(١١) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية للياسر الإسلامى» - ص ٣٦ - ٧٥ - ٧٧ - و «نحو فكر إسلامى

جديد» - ج ٢ - ص ١٢٣ - ١٤٩ - ١٥٠.

خليل (في كتابات سابقة وتالية) في إصراره على الدعوة إلى «إعادة النصوص المقدسة» إلى ما وصفه بـ «ميدانها الأصيل ومجالها الطبيعي داخل دور العبادة» التي حصرها في «المساجد والجوامع والتكايا والخانقاهات والربط والزوايا والمصليات والحسينيات والخلاوى [جمع خلوة] وحضرات الصوفية وحلقات الذكر ومجالس دلائل الخيرات»، بل وحتى يضمن عدم نسرب هذه «النصوص» إلى الحياة (ربما حتى لا تدنس مدنية وعلمانية هذه الحياة قداسة هذه النصوص، أو ربما حتى لا تدنس قداسة هذه النصوص مدنية وعلمانية هذه الحياة) اشترط عدم «استعمال مكبرات الصوت» داخل دور العبادة واشترط «إبعاد النصوص المقدسة بالكلية عن مناهج التعليم في جميع المراحل (حضانة - ابتدائي - إعدادي - ثانوي - جامعة) وعن وسائل الإعلام بمختلف أنماطها المقروءة والمسموعة والمرئية» لـ «أنه (الإسلام) إذا غادر هذه الأماكن المبروكة (إلى الحياة) تغيرت كينونته (يموت) كما يحدث للسحرة إذا خرجت من الماء»^(١٢).

ثانياً: هذا التناقض يدخل عقولنا في «دائرة مغلقة» تحول بيننا وبين الوصول إلى رأى واحد في الإصرار الخليلي: وهل هو - فعلاً - مع تسكين وسجن «الإسلام» و «نصوصه المقدسة» داخل «تلك الأماكن المبروكة»، وبالتالي يلتقى الشيخ خليل مع ما اعترض عليه في خطاب «المؤسسة الدينية» (الحكومي) [وصل الأمر بالشيخ اليسارى - التنويرى - العلماني إلى حد تحريفه لأقوال الإمام الرازي لتقول - بما يتناقض مع رأى الرازي ويتفق مع رأى خليل الذي - [يقول «بدخول طاعة الحاكم

(١٢) المرجعان السابقان - «الأسس الفكرية» - ص ١١ و «نحو فكر إسلامي» ج ٢ - ص ١٠٨ - وجريدة

«الأهالي» في ٤ من أكتوبر ١٩٨٩م - وجريدة «الأحرار» في ١٢ من أكتوبر ١٩٩٤م - وتعليق خليل عبد

الكريم - المنشور كملحق في د. رفعت السعيد - «ماذا جرى لمصر... مسلمين وأقباط» - مطبعة الأمل -

القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩١م من ص ١٥٣ حتى ١٥٧.

فى طاعة الله وطاعة الرسول»^(١٣) ويلتقى - أيضاً - مع من اعترض عليه فى «الكتب الإسلامية المعاصرة» (الوعظية) ويكون الشيخ - فى ضوء هذا الإصرار - مع «الإستاتيكية» و «التبعية» و ضد «الديناميكية» و «الإبداع»؟ أم هو - فعلاً - مع

(١٣) فى دراسته المعنونة بـ «إرهاب الجماعات الأصولية المستطرفة فى ميزان الإسلام» - المنشورة فى كتابه «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» (دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - ص ٧١) استند خليل عبد الكريم فى نفيه لـ «شرعية الإرهاب الموجه ضد الحكام» إلى الآية ٥٩ من سورة النساء «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» وحتى لا يقول فى القرآن براهيه نسب خليل إلى الإمام فخر الدين الرازى ما نصه «إن الأمة مجتمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم، فحيث لا يكون هذا (طاعة الحكام) قسمًا منفصلًا عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله ورسوله، بل يكون داخلًا فيه» وقال خليل «الإمام الفخر الرازى من الأئمة الأكابر والعلماء الأعلام، وتفسيره من التفسيرات القيمة التى تلقىها الأمة بكل تقدير واعتبار (...) وهذا الإمام من الظلم الفادح والشطط البين مقارنة علمه بما لدى أمراء الجماعات، ولا حتى بعلم علماء الدين فى المؤسسات الرسمية الدينية أو غيرهم لا فى مصر وحدها بل فى العالمين العربى والإسلامى (...) الذين نرجح أن أحدًا منهم لا يجروا على مناقضة هذه المقولة (أن طاعة الحكام لا تفصل عن طاعة الله تعالى وطاعة رسوله) (...) فإذا جاءت الجماعات (المستطرفة) وقررت الخروج عليهم وحمل السلاح فى وجوههم فإن هذا القرار يكون فاقداً للسند الدينى الذى يؤازره». وبما أن حديث خليل عبد الكريم هنا هو - تحديدًا - عن «الجماعات المستطرفة» الحالية التى مارست «إرهابها» ضد «الحكام» الحاليين الذين يمارسون «الإرهاب» (السياسى والأمنى) ضدنا - كشعوب - فطاعة هؤلاء «الحكام» - عند خليل - «لا تفصل عن (بل تدخل فى) طاعة الله وطاعة الرسول»، وحتى يمسك القارئ (اليسارى - العلمانى - الماركسى) بحقيقة «ثورية» شيخة أكتفى بنقل بعض ما قاله الإمام فخر الدين الرازى فى تفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء «والذى قطع فيه بأن «أولى الأمر ليسوا الأمراء والسلاطين»، وإنما هم تحديدًا «أهل الإجماع» أو «أهل الحل والعقد» و «أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب، وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة، فحيث لا يكون هذا قسمًا منفصلًا عن الكتاب والسنة وعن طاعة الله ورسوله، بل يكون داخلًا فيه» ما وضعنا تحته خط أسقطه الشيخ خليل، ولم يكف الشيخ بهذا لكنه (وكأى شيخ حكومى) أسقط أخطر ما قاله الإمام الرازى: «إن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى إدخال الشرط فى الآية، لأن طاعة الأمراء (الحكام) إنما تجب إذا كانوا مع الحق. فإذا حملناه على أهل الإجماع (أهل الحل والعقد) لا يدخل الشرط فى الآية، فكان هذا أولى (...) إن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعًا وعندنا (عند الرازى) أن طاعة أهل الإجماع (أهل الحل والعقد) واجبة قطعًا، وأما طاعة الأمراء والسلاطين (الحكام) فغير واجبة قطعًا، بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرؤن إلا بالظلم. وفى الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف، فكان حمل الآية على أهل الإجماع أولى» (الإمام الرازى - التفسير الكبير - مفاتيح الغيب - دار الفكر - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨١م - للمجلد الخامس - الجزء العاشر - ص ١٥٠).

«الثورة» و «الثورية» و «التشوير» إلى حد إخراج «الإسلام» و «نصوصه المقدسة» من «الاماكن المبروكة» للوقوف به وبها «فى وجه الطواغيت» (١٤). وبالتالي يكون الشيخ - فى ضوء هذا الإصرار- مع «الديناميكية» و «الإبداع» و ضد «الإستاتيكية» و «التبعية»؟ أم أن هذا التناقض الفج ربما أرادته الشيخ خليل «كتقية» تمكنه من «المنافرة» وقد تفلح فى توقيف الباحث (فى كتاباته) عند حدود رصد التناقض والتخرج من كسر «دائرته المغلقة» بالانحياز إلى رأى دون الآخر فى تناقضات الشيخ. وفى ذات الوقت الذى يعانى فيه عقل الباحث من الحرج العلمى لا يتخرج الشيخ (بعد إثباته لـ «الثورة» و «الثورية» و «التشوير» ككلمات) من الإلحاح على تسكين وسجن «نصوص الإسلام المقدسة» والانحياز إلى تجريم وتحريم تقرير أى «نص مقدس» فى مناهج أى مرحلة تعليمية أو إذاعة أى «نص مقدس» فى أى وسيلة إعلامية؟ وهل الإلحاح أو الانحياز الخليلى يمكننا فهمه كمقدمة ضرورية (آنية) تمهد العقول لقبول الآتى والمحدد بـ «نقد الدين» (وليس الفكر الدينى) والذى رآه الشيخ خليل «مرحلة متقدمة لم يأت أوانها بعد»؟

ثالثًا: وربما بقصد تمكيننا - كقراء له - من الاقتراب بعقولنا من «المخبوء» بين سطور «كتاباته»، حدثنا الشيخ خليل عن رؤيته لـ «تغيير أى مجتمع» وأنه «يتم بتغيير ظروفه المادية وفى مقدمتها العملية الإنتاجية - ظروفها ووسائلها وأدواتها .. إلخ - فإذا بدأت (الظروف المادية) فى التحول واكبها تطور الوعى، وهنا يتطلب الوعى الجمعى عملية التجديد والتنوير ويفرز من يقوم بها»، هذا ما يحدث فى العصر الحديث لـ «يتقل (المجتمع) من مرحلة الإيمان بالدين إلى (مرحلة) الإيمان

بالعلم»^(١٥). وهذا - عند الشيخ خليل - نفس ما حدث في القرن السادس الميلادي لمجتمع قريش الذي يتحول «ظروفه المادية» (الاقتصادية) «تطور وعيه الجمعي» و «أفرز» محمد بن عبد الله الهاشمي الذي «كان يتمتع بعبقريّة فذة لم تكرر بعده في بني يعرب»، والذي بعبقريته الفذة «أدرك أن ذلك الفكر (الجاهلي) أو تلك العقيدة (الوثنية) لم تعد موائمة لموجبات العصر. ولا متطلبات المجتمع ولا ظروف البيئة في كافة تجلياتها، وبنفس عبقريته توصل إلى .. أو أدرك أن الحاجة ماسة إلى فكر آخر، وعقيدة مباينة تدعو إلى التوحيد»^(١٦). وقد «قام» محمد الذي «أفرزه» مجتمعه (القرشي - الحجازي) بإيجاد الإسلام الذي - بتعبير الشيخ خليل «ظهر في مكة (...) وخاطب في البداية منطقة الحجاز» و «قبل أن يخاطبها هو (الإسلام) انبثق منها»^(١٧).

ولأن الشيخ خليل يتبنى تقسيم جيمس فريزر للمجتمعات إلى ثلاثة أقسام «الأول: يعيش في مرحلة الإيمان بالسحر، والثاني: في مرحلة الإيمان بالدين، والثالث: في مرحلة الإيمان بالعلم» واتفق معه على «أن المجتمعات الأوربية تعيش في المرحلة الثالثة»، وأضاف أن «مجتمعاتنا العربية (...) تعيش في المرحلة الثانية (الإيمان بالدين)»^(١٨). فقد ذهب إلى أن الإسلام «مألاً الدنيا وشغل الناس منذ أربعة عشر قرناً وما زال يشغلهم حتى الآن وربما لأمد بعيد ما لم تبدل جذرياً

(١٥) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١٨٠ - أغسطس ٢٠٠٠م - دراسة خليل عبد الكريم «تجديد الفكر الإسلامي» - ص ٢٩.

(١٦) نفس المرجع - ص ١٢.

(١٧) خليل - «الأسس الفكرية» - ص ١٤٢ - ١٦٨.

(١٨) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١٨٠ - ص ٢٩.

أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية»^(١٩). وبقصد تثبيت رأيه فى «التجربة (الإسلامية) التى غيرت وجه التاريخ فى منطقة الحجاز وما حولها» رجح أن تأثير هذه التجربة (الإسلام) «سوف يستمر زمناً ما لم يحدث تغيير فى ظروفها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ومن ثم يترقى الوعى فى مجتمعاتها فيعتقدوا من أغلال الأسار (الإسلامى) الذى خيم على عقول أفرادها منذ قرون طويلة»^(٢٠).

وابعاً: وفى لحظة كاشفة قال الشيخ خليل «نحن لا نرفض النظرية الماركسية (...) لكن ما نطلبه أو نطالب به هو أن يكون المنهج هو الاستهداء بالمبادئ العامة التى تتمحور عليها النظرية، لا أخذ النظرية بقضها وقضيضها»^(٢١). وهو قول - فى تقديرى - يضيئ «المخبوء بين سطور» رؤيته السابق نقلها، ولأن الشيخ أكيد يعرف أن «المبدأ العام» الذى «تتمحور عليه النظرية الماركسية» هو المبدأ «المادى» الذى يقول بأولية «المادة» على «الله» فى الوجود، وأن الدين (الإيمان بالله والنبوة والوحي) مثل الفن والفلسفة والقانون... إلخ، مجرد «بناء فوقى» أفرزه (أى أوجده) «البناء التحتى» (الاقتصادى - الاجتماعى)، وبما أن الدين «كبناء فوقى» أو «كوعى اجتماعى» أو «كوعى مقلوب (وهى) للعالم» هو - بطبيعته هذه - «غير نهائى». غير مطلق غير مقدس»^(٢٢). أى عابر، نسى، تاريخى، بقاؤه «كوعى مقلوب» مرهون ببقاء «العالم المقلوب» (أى قبل الشيعوى)، لذلك - كما يقول لينين - «مع

(١٩) خليل عبد الكريم - «فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين» - دار بريت - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - ص ٩٦.

(٢٠) نفس المرجع - ص ١٨٥.

(٢١) خليل - «قرش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - مرجع سابق - ص ٦٨.

(٢٢) ماركس - إنجلس - «المختارات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو - ج ٤ ص ١١/١٢.

تغير الأساس الاقتصادي (البناء التحتي - المادي) يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي»^(٢٣). وهو «انقلاب» يحتاج إلى ما يسميه ماركس بـ «النضال ضد الوعي المقلوب للعالم» (أي ضد الدين)^(٢٤) لـ «يتناقض» دوره (مع تطور قوى وعلاقات الإنتاج، ومع ترقى الوعي) حتى يكف الدين عن الوجود، أو - كما يقول د. رفعت السعيد - حتى «يتلاشى»^(٢٥) أو كما يقول إنجلز «حتى يموت الدين موت ربه (المادي - الاقتصادي)»^(٢٦).

فمعرفة الشيخ الأكيدة تكشف مدى اتساع مساحة الاتفاق بين موقفه والموقف الماركسي، وأنه في دراسته لـ «الإسلام» - كما قال «اهتدى» بـ «المبدأ العام» (المادي) الذي «تتمحور عليه النظرية الماركسية» والذي يربط نشأة وجود وانتهاء وجود الدين بـ «تبدل الأحوال (أو تشوير الظروف) الاجتماعية والاقتصادية والثقافية»، وهذا الاتفاق الظاهر - يجعلنا لا نستغرب «اعتراض» الشيخ خليل على فكرة «الاعتماد على الغيبيات»، وعلى منطق «ربط كل ما يدور على الأرض (...) بقوى غير منظورة»، بل ويذهب بعقولنا إلى أن الموقف الأساسي (الفلسفي) للشيخ خليل ليس فقط من فكرة «الاعتماد» ومنطق «الربط» وإنما - أيضاً - من هذه «القوى» التي يسميها بـ «الماورائيات والغيبيات واللامحسوسات»، وهو موقف - لمركزيته في المشروع الخليلي - كان يحتاج من الشيخ إلى تحديد : هل

(٢٣) لينين - «ماركس-إنجلز - الماركسية» - دار التقدم - موسكو - ص ٢٠.

(٢٤) ماركس - إنجلز «حول الدين» - ترجمة زهير الحكيم، دار الطليعة - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٤م - ص ٣٤/٣٣ - وراجع نفس النص في دراسة د. مراد وهبة «الاغتراب والوعي الكوني» - مجلة «عالم الفكر» (الكويتية) - للمجلد العاشر - العدد الأول لسنة ١٩٧٩م ص ١٠٢.

(٢٥) مجلة - «قضايا فكرية» (القاهرة) - الكتاب الثامن - أكتوبر ١٩٨٩م - ص ١٥.

(٢٦) إنجلز - «ضد دوهرنج»، ترجمة محمد يوسف الجندي - دار التقدم - موسكو ١٩٨٤م - ص ٣٦٨.

«الله» (الماورائى - الغيبى - اللامحسوس) يدخل فى هذه «القوى»؟ وهل «مع تغير الفضاء المعرفى تمامًا وتبدل الأفق الثقافى بالكلية وتقهقر المعرفة السيولوجية» سيكون مصير «الله» هو نفس مصير باقى «القوى غير المنظورة»، أى أن يختفى أو يُعزل «ليحل محله سيادة العقل الذى (وعلى عكس الله وكل القوى الماورائية) لا يعترف بأى سلطة سواه»؟ ولكن - للأسف - سكت الشيخ وآثر الاعتماد - فى تحديد موقفه من المصير المستقبلى لله (الغيبى - الماورائى) - «على فطنة القارئ ولودعيته وعمق فهمه ولقفانه (سرعة إدراكه) ولقائنه (عقله وذكائه) فى فقه ما بين السطور والتعرف إلى المسكوت عنه الذى - كما يقول - لم يأن الاوان للبوخ به»، وهو - كما نرى - سكوت يقول الكثير.

خامسًا: فى ضوء كل ما سبق (وهو قليل جدًا من كثير جدًا) هل يجوز ترجيح أن الشيخ خليل (وبعد بلوغه سن الستين عام ١٩٩٠م وتيقنه من اقتراب الموت الذى - ربما - سيحرمه من معاصرة «مرحلة نقد الدين») لم يكتف بأن يكون هو «المتنبئ» بقدوم هذه المرحلة «ربما بعد نصف قرن قادم» لكنه - أيضًا - أراد أن يكون نبيها أو على الأقل أحد روادها الذين يمهدون ويؤسسون بكتاباتهم لـ «نقد الدين»؟ وهل كل ما سبق يجيز الذهاب إلى أن «ثورة» الشيخ خليل - فى عمقها المسكوت عن «البوخ به» - هى «ثورة مضادة» ليس فقط لإصراره على عزل «النصوص المقدسة» عن حركة الحياة وسجنها فى «الأماكن المبروكة». أو لإصراره على رفض إدخال هذه «النصوص» فى مناهج أى مرحلة تعليمية أو إذاعتها فى أى وسيلة إعلامية، وإنما أيضًا «يكشف حقيقتها ويثبت أسطوريتها، وبالتالي ينزع عنها هيئتها ويخلع عنها سطوتها ويفقدها سيطرتها على المخاطبين بها»، وكل هذا - كما

يقول - لـ «تأكيد سيادة العقل، وأنه المصدر الوحيد لأى معرفة، واستقلاله عن أى هيمنة أخرى» (٢٧)؟

هنا . . وحتى يأتينا دراويش الشيخ بإجابات جادة عن هذه التساؤلات . . نتقدم خطوة أخرى فى قلب كتابات شيخهم (اليسارى - العلمانى - العقلانى) لرصد بعض «المخبوء بين سطور» موقفه (الموصوف بـ «العلمى» و «الموضوعى») من «نص الإسلام المقدس» (القرآن الكريم).

* * * *

(٣)

عن

المصحف «العثماني»

في مقدمته لكتابه المعنون بـ «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٣م. حاول الشيخ خليل عبد الكريم فرض «أن الدولة التي قامت في يثرب (المدينة المنورة فيما بعد) على يد النبي العربي محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي القرشي حوالى عام ٦٢٢م، هي دولة قريش التي ظلت تعمل على إنشائها منذ ما يقرب من مائتى عام عندما وضع لبناتها الأولى قصى بن كلاب (الجد الرابع للرسول)» (٢٨). حاول الشيخ فرض «قرشية» هذه الدولة كحقيقة تاريخية تؤكدتها - كما يقول - وقائع عديدة تلت مرحلة التأسيس.

ومن أهم الوقائع التي ساقها للتدليل على حقيقة «القرشية» ما وصفه بـ «المسألة المعروفة بـ (جمع القرآن) الذي - كما يقول - بدأ في خلافة الصديق - رضى الله عنه - وانتهى في عهد إمارة مروان بن الحكم على المدينة المنورة» الذي «لما توفيت حفصة أرسل (مروان) إلى عبد الله بن عمر أخوها ليرسل بها، أى بنسخة المصحف التي لديها، فساعة رجعوا من جنازة حفصة، أرسل بها عبد الله بن عمر ففشاها وحرقها، مخافة أن يكون فى شيء من ذلك اختلاف لما نسخ عثمان - رحمة الله عليه - وكان عثمان - رضى الله عنه - قد انتهى إلى كتابة (المصحف الإمام) ووزع عددًا من النسخ على الأقاليم واستبقى إحداها فى المدينة، فى هذه

المسألة نرى عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - يقول: لا يملين فى مصاحفنا إلا غلمان قريش، كذلك أرسل عثمان إلى زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث وعبد الله بن الزبير: أن انسخوا الصحف فى المصاحف، وقال للرهط القريشيين الثلاثة: ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم.

وقال الشيخ خليل إن ما قاله عثمان قاله «على الرغم من أن زيد بن ثابت - رضوان الله تعالى عليه - تربى فى كتف الوحى، إذ كان عمره إحدى عشرة سنة حين مقدم النبی المدينة المنورة، فقالوا: يا رسول الله، هذا غلام بنى النجار، وقد قرأ - أى حفظ - مما نزل عليك سبع عشرة سورة، فقرأ على رسول الله ﷺ ذلك فأعجبه ذلك. ويروى الذهبى أن ابن عمر قال يوم مات زيد بن ثابت رحمه الله: قد كان عالم الناس فى خلافة عمر وحبرها. ويروى ابن سعد، أن سليمان بن يسار (٣٤ - ١٥٠ هـ) قال: ما كان عمر ولا عثمان يقدمان على زيد بن ثابت أحدًا فى القضاء والفتوى والفرائض والقراءة (قراءة - أى حفظ - القرآن)، ويروى أن عامرًا الشعبى قال: غلب زيد بن ثابت الناس بالقرآن والفرائض، وهو - إضافة إلى ذلك - (كما يؤكد خليل) كان يحفظ القرآن ويقرأه بالعرضة التى عرض بها جبريل - عليه السلام - القرآن على النبی ﷺ فى العام الذى قبض (أى مات) فيه، وقد ظل زيد مترسًا بالمدينة فى القضاء والفتوى والقراءة والفرائض فى عهد عمر وعثمان وعلى».

ويمضى الشيخ فيقول: «لكن هذه الصفات الفريدة التى تميز بها الصحابى العالم بالقراءة زيد بن ثابت - رضوان الله عليه - والتى رفعت مكانته إلى درجة عالية لا تقاس بها صفات سعيد وعبد الرحمن وعبد الله بن الزبير - رضى الله عنهم - فى

هذا المضمار لم تؤهله لأن يكون الحكم. وتغدو كلمته هي الفاصلة عند الاختلاف لأنه غير قرشي، والباقون من قريش. أى أن المعيار الذى وضعه الخليفة عثمان ذو النورين فى هذه القضية (جمع وكتابة المصحف) ليس معياراً علمياً ولكنه سياسى بالدرجة الأولى»، ويتساءل الشيخ «ما الذى دعا كلاً من عمر وعثمان للحرص على أن يدون المصحف بلغة قريش، هل لأن القرآن هو دستور الإسلام وكتابه الأعظم وعموده الفخري؟ أم لأنه (القرآن) السند والركيزة والعماد لدولة قريش التى قامت فى يثرب؟» ويجب به «لا بد أن الدافع الذى حفز كلاً من عمر وعثمان إلى الإدلاء بتينك المقولتين هو دافع سياسى بحت»^(٢٩).

هذا ما قاله الشيخ خليل عام ١٩٩٣م عن «مسألة جمع القرآن»، لكنه وبعد ست سنوات، وتحديداً فى كتابه المعنون به «دولة يثرب: بصائر فى عام الوفود» الصادر عام ١٩٩٩م ذهب إلى «أن الأقرب إلى العقل أن يأمر محمد بكتابة المصحف أو المصاحف، والأبعد عن التصديق أن يغفل عنها (كتابة المصحف) ولا يلتفت إليها مع شدة الدواعى. ويقوى هذا الفرض أنه ثبت يقيناً أن عدداً من الصحابة كان لديهم مصاحف خاصة (...)، فكيف يظن هؤلاء الأصحاب وغيرهم إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية فى مصحف ولا يتنبه محمد إليها» ويقطع الشيخ بأن «هذا محال»، ويخلص إلى «أن كتابة القرآن فى مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحقيقه وتعيينه وتشيته على أرض الواقع»، وأن «هذا الفرض يصل إلى مشارف الحقيقة».

وهذه «الحقيقة» - كما يقول خليل - يتصب أمامها الاعتراض به «أن كتب السير وتاريخ القرآن تخبرنا أن جمعاً حدث بأمر من أبى بكر وبمشورة من عمر، وتدويناً

تم فى خلافة عثمان وبأمره أيضاً، والذي انتهى إلى نسخ المصحف الذى بين أيدي جميع المسلمين اليوم. فلو كان هناك مصحف تم جمعه وتدوينه فى العهد للمحمدى فما الذى دفع هؤلاء (ابن أبى قحافة وابن الخطاب وابن صفان) إلى الإقدام على ما فعلوه؟

وفى رده على هذا الاعتراض تحفظ الشيخ خليل على ما ذكرته المصادر التراثية «عن دافع أبى بكر إلى جمع القرآن، (وعن) باعث عثمان لتدوينه أو نسخه»، وحجته أن ما ذكرته هذه المصادر «لا يبلغ حد الإقناعية»، وبثقة قال بوجود «بواعث (أخرى) قوية دفعتهم (أبو بكر - عمر - عثمان) إلى الجمع والتدوين، وهى (البواعث - الدوافع) من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى إيانة أو كشف، ولدينا (القول للخليل) واقعة ثابتة أطبقت عليها أمهات المصنفات التراثية التى تلقىها الأمة بالقبول وهى أن محمداً فى أيامه الأخيرة من مرض موته أراد أن يكتب كتاباً بيد أن ابن الخطاب حال دون ذلك» (٣٠).

وعلى غير عادته لم يوثق الشيخ خليل هذه الواقعة، وأيضاً لم ينقلها بنصها - مثلاً - الوارد فى صحيح البخارى - باب مرض النبى ووفاته - «لما حضر رسول الله وفى البيت فقال النبى ﷺ : هلموا أكتب كتاباً لا تضلوا بعده. فقال بعضهم: إن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت واختصموا. فمنهم من يقول: قربوا يكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده. . . ومنهم من يقول غير ذلك، فلما أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول الله قوموا» (٣١). وأيضاً أمسك الشيخ خليل عن نقل بعض ما قاله العلماء: «إنما جاز

(٣٠) خليل - «دولة يثرب» - مرجع سابق ص ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩.

(٣١) صحيح البخارى - كتاب الشعب - دار الشعب - القاهرة - ج ٦ - ص ١٢/١١.

للصحابة الاختلاف في هذا الكتاب مع صريح أمر النبي لهم بذلك، لأن الأوامر قد يقارنها ما ينقلها من الوجوب، فكأنه ظهرت لهم منه قرينة دلت على أن الأمر ليس على التحتم بل على الاختيار، فاختلف اجتهادهم (الصحابة) (...) وقال النووي: اتفق قول العلماء على أن قول عمر: حسبنا كتاب الله، من قوة فقهه ودقيق نظره، لأنه خشي أن يكتب أموراً ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوبة، وأراد ألا ينسد باب الاجتهاد على العلماء، وفي تركه ﷺ الإنكار على عمر إشارة إلى تصويبه رأيه، «ويحتمل أن يكون قصد (عمر بما قاله) التخفيف عن رسول الله لما رأى ما هو فيه من شدة الكرب. وقامت عنده قرينة بأن الذي أراد كتابته ليس مما لا يستغنون عنه، إذ لو كان من هذا القليل لم يتركه ﷺ لأجل اختلافهم» (٣٢). وإذا رأينا هذا الحديث (الواقعة) في ضوء ما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن السيدة عائشة «قالت: قال لي رسول الله في مرضه (الأخير): ادعى لي أبا بكر أبأك وأخاك حتى أكتب كتاباً فإنني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى. ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» (٣٣). نستطيع الاطمئنان إلى أن ما أراد النبي كتابته لم يكن خاصاً بشأن ديني (عقيدى - عبادى - شعائرى) لأن الدين قد اكتمل، وإنما كان خاصاً بشأن دنيوى (خلافته في رئاسة الدولة)، وهذا يمكن تأجيل كتابته أو حتى يمكن الاستغناء عن النص عليه وتركه لاجتهاد الصحابة، ولهذا استصوب النبي رأى عمر وبعض الصحابة. أو لم ينكره أو - على الأقل - لم يصر على رأيه وعلى كتابة ما أراده.

(٣٢) ابن حجر العسقلانى - «فتح البارى بشرح صحيح البخارى» - دار إحياء التراث العربى - بيروت - الطبعة

الثانية ١٤٠٢ هـ - ج ٨ - ص ١٠٩ / ١١٠ - والقاضى عياض - «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى» -

المكتبة التوفيقية - ج ٢ - ص ٢٢١.

(٣٣) الإمام مسلم - «الجامع الصحيح» - دار الفكر - بيروت - ج ٧ ص ١١٠.

وحديث الشيخ خليل عن الخلافة وتحديدًا عن خلافة أبي بكر وعمر وعثمان يحتاج إلى دراسة منفردة نرصد فيها تناقضاته الفجة، ونبحث فيها مدى صواب آرائه الشاذة في هذه الخلافة والآن - وكما يقول خليل - «نؤوب إلى سياقة الحديث» ونقول بأن خليل خرج عن عادته في التوثيق. ولم ينقل الواقعة بنصها وأثر إثباتها هكذا «إن محمدًا في أيامه الأخيرة من مرض موته أراد أن يكتب كتابًا بيد أن ابن الخطاب حال دون ذلك» وذلك ليقول «نخرج منها (من هذه الواقعة) بمعطى على قدر وفير من الخطر وهي أن المدونات التي كتبت في عهد محمد أو حتى تلك التي كان يرغب في كتابتها كان بعض كبار الصحابة يمنع نفسه الحق لاعتبارات أو لحسابات خاصة في النظر فيها ووزنها من بعده»^(٣٤). وليؤكد أن «المصالح» و «الحسابات الخاصة» للخلفاء الثلاثة «تغلبت على القشرة الإسلامية الهشة» التي اكتسبوها، وكما دفعتهم (المصالح - الحسابات الخاصة) إلى «التواطؤ» و «التخطيط» لـ «خطف» - الخلافة من على بن أبي طالب الذي - كما يقول خليل - «كان النبي يسعى لتأهيله ليغدو خليفته»^(٣٥) (*) دفعتهم (المصالح - الحسابات الخاصة -

(٣٤) خليل - «دولة يثرب» - ص ١٠٩.

(٣٥) نفس المرجع - ص ٤٨ وص ٣٣٨ وص ٣٦٥.

(*) ما قاله الشيخ خليل - ونقلناه في المتن - عن «تواطؤ» و «تخطيط» أبي بكر وعمر لـ «خطف» الخلافة من على بن أبي طالب. يتناقض تمامًا مع ما قاله نفس الشيخ في دراسة أخرى «أن محمدًا ﷺ رأى أنه ليس من حقه أن يضع نظامًا للحكم ولا أن يعين خليفته من بعده. لأن ذلك موكل ومنوط ومن حق مجلس شورى المسلمين» و «فعلًا تم اختيار الصديق أبي بكر للخلافة (...) عن طريق مشاورات بين مجلس شورى المسلمين» و «تم تنصيب القاروق - رضى الله عنه - خليفة للمسلمين بذات الطريقة»، ولأن هذا - كما يقول خليل - «حقيقة مؤكدة» فقد استنكر وصف د. على شلق لاستخلاف أبي بكر لعمر بـ «التعيين»، وقال الشيخ بأن الدكتور «يأخذ الأمور بشيء من الخفة وعدم التعمق (...) ولم يتعمق في قراءة التاريخ ولم يقرأ الوقائع، وإلا لاستبان له (للدكتور) أن أبا بكر استشار مجلس شورى المسلمين في وقته. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الظروف جميعها لم تكن قد نضجت حتى تتيح للصديق - رضى الله عنه - أن يفرد بالرأى وحده ويتجاهل مجلس الشورى». - (خليل عبد الكريم) - «الجدور التاريخية للشرعية الإسلامية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠م - فصل الخلافة.

القشرة الإسلامية الهشة) إلى إعادة «النظر فى» الجمع والتدوين المحمدى للقرآن وجرأتهم على المصحف المحمدى.

وبدون وعى - وتحت ضغط رغبته فى إقناعنا (كقراء له) بتاريخية وحقيقية تناقضاته - لم يجد الشيخ خليل ما يمنعه من تناسى كل ما قاله (ونقلناه) عن «الصحابى العالم» زيد بن ثابت، وبجراحة قال «لماذا كلف أبو بكر زيد بن ثابت بالذات بجمع نصوص القرآن من الرقاع والعصب وصدور الرجال (رغم) وجود صحابة أقدر منه على ذلك ويفوقونه فقهاً وعلماً وحفظاً للقرآن؟» و «لِمَ وضع عثمان زيدا نفسه على رأس اللجنة التى اختارها لنسخ نصوص القرآن من المجموع (فى عهد أبى بكر) (...) ولماذا حصر أعضائها بقريش وهم: سعيد بن العاص وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن الحارث. ولم قال لهم: عند الاختلاف مع زيد اكتبوه بلغة (لهجة) قريش؟ ولم اقتصر عليهم مع وجود عشرات من كبار الصحابة أكفاً وأحفظ وأعلم منهم؟»، وبعد تحفظه على أعضاء اللجنة وتساؤله «أليس أمراً مثيراً للانتباه تفضيل عثمان لهم فى شأن يستوجب اختيار من هم أعلم وأفقه وأحفظ منهم؟» قال «ونختم برئيس اللجنة وهو زيد بن ثابت الخزرجى الأنصارى فقد كان عمره لما قدم من محمد المدينة إحدى عشرة سنة، أى عندما كلفه أبو بكر بجمع القرآن (حدث ذلك فى سنة ١٢ هـ) كان فى الثانية والعشرين من عمره، فكيف أقدم أبو بكر (بموافقة عمر) على تكليف ذاك الشاب الغض بتلك المهمة الخطيرة وتركوا شيوخ الصحابة من العلماء والأثبات، هل يمكننا أن نعبر هذه الحقيقة التاريخية دون أن نندهش وتساءل: لماذا؟ وما هو السر الذى يكمن وراءها؟ (...) ونواصل مسيرتنا مع رئيس اللجنة زيد بن ثابت. لماذا عندما فرغ من أداء عمله الخطير (جمع وتدوين المصحف العثمانى) على الوجه المرضى (أكيد

لابى بكر وعمر وعثمان جعله عثمان على بيت المال - أى وزيراً للخزانة بالتعبير الحديث - ثم ما لبث (عثمان) سيراً حتى نقده (أى منحه) من بيت مال المسلمين مائة ألف دينار أو درهم، وأحالنا الشيخ خليل فى توثيقه لخير هذه «المنحة» - إلى كتاب «الرياض النظرة فى مناقب العشرة» لمحب الطبرى ص ٥٤٩.

ويمضى خليل فيقول: «لم تحظ تلك اللجنة بموافقة بعض الصحابة، فهذا هو عبد الله بن مسعود (...) كان يجاهر بغضبه لعدم اختياره حتى عضواً فى تلك اللجنة وتفضيل زيد بن ثابت عليه» ويتساءل خليل: «لماذا أصر عثمان على حرق جميع المصاحف ما عدا المصحف الذى جمعته ودوته ونسخت منه النسخ لجنة زيد بن ثابت بما فيها مصاحف علماء الصحابة (على بن أبى طالب وأبى بن كعب وعبد الله بن مسعود)؟ هل يعقل أن هؤلاء - وهم من هم - يزيلون أو ينقصون من القرآن أو يرتبون آياته وسوره بخلاف ما وقفهم عليه محمد؟»، ويضيف خليل أن عبد الله بن مسعود «عصّب (غضب بشدة) عندما طلب منه الخليفة الثالث أن يُسلم مصحفه الخاص ليقوم بحرقه مثل ما فعل مع مصاحف الأصحاب (...) فرفض رفضاً باتاً وقاوم . فأمر به عثمان فجلد وجُرُّ برجله حتى كسر له ضلعان وانتزع منه مصحفه عنوة واقتداراً وحرقه مثل غيره ثم عاقبه على تلك المقاومة بأن حرمه من عطائه (مرتبه)، فغاضبه ابن مسعود حتى وفاته»، ويتساءل خليل: «لماذا عامل عثمان (رغم ما عُرف عنه من رقة طبع ودماثة خلق وحياء شهد له به محمد) عبد الله بن مسعود (أحد السابقين الأولين ومن أبرز علماء الصحابة) تلك المعاملة القاسية الشديدة؟ وما الذى كان مدوناً فى مصحفه حتى دفع عثمان إلى اغتصابه منه بتلك الطريقة؟» (٣٦).

ونحن نقول بعيداً عن:

أولاً: أن الشيخ خليل اكتفى بنقل ما أثبتته المحب الطبرى من آراء معارضى عثمان عن زيد بن ثابت والمائة ألف درهم، وسكت الشيخ - بقصد غير برىء - عن نقل قول عثمان (الذى أثبتته المحب الطبرى): «ألا إن عبد الله بن أرقم لم يزل على جرايتكم (بيت مال المدينة) زمن أبى بكر وعمر إلى اليوم، وأنه كبير وضعف، وقد ولينا عمله زيد بن ثابت» أيضاً - وبنفس القصد غير البرىء - رفض الشيخ نقل وصف المحب الطبرى لخبر المائة ألف درهم بأنه «افتراء واختلاق»، و«الصحيح (عند الطبرى - مرجع الشيخ خليل) أنه (الخليفة عثمان) أمر بتفرقة المال على أصحابه (أصحاب المال أى أهل المدينة)، ففضل فى بيت المال ألف درهم (فقط) فأمره بإتفاقها فيما يراه أصلح للمسلمين، فأنفقها زيد على عمارة مسجد رسول الله» ^(٣٧) لأن الشيخ (اليسارى - العلمانى - العلمى - العقلانى ... إلخ) يريد - وفقط - تخيل الخبر المنقود كحقيقة تاريخية، وذلك ليتمكن من تحويل «الألف درهم» إلى «منحة» (أى مكافأة - وربما رشوة) عثمانية لزيد مقابل جمعه وتدوينه للمصحف «على الوجه المرضى» لعثمان.

ثانياً: اختلف العلماء قديماً وحديثاً فى عدد وأسماء كُتّاب رسول الله - أى الذين كتبوا للرسول الوحى أو الرسائل والمواثيق والمعاهدات - فمن العلماء من قال إنهم «ثلاثة وعشرون أو خمسة وعشرون» كابن عساكر. أو «ستة وعشرون» كالقرطبى، وهناك من تجاوز هذا العدد وقال إنهم «أربعون» أو «اثنان وأربعون» أو «ثلاثة وأربعون» كاتباً كابى الوفاء الهورى وبهران الحلبي، وفى كتابه «الكتابة

(٣٧) المحب الطبرى - «الرياض النضرة فى مناقب العشرة» - تحقيق عماد زكى البارودى - المكتبة التوفيقية -

والكتاب في عهد الرسول» سجل د. محمد جمعة عابد أسماء خمسة وأربعين كاتباً (*) وبعد دراسة ذهب د. عابد إلى «أن هناك نوعاً من التخصيص بين كتاب النبي»، فكان منهم «كتاب الوحى» و«وكاتب المعاهدات» و«كتاب أموال الصدقات»، و«كتاب المغانم» و«كتاب البوادر».. إلخ (٣٨).

والذى لاحظته أن قوائم كتاب النبي التى سجلها علماء السلف والخلف خلت تماماً من اسم عبد الله بن مسعود، وهو ما يعنى أن ابن مسعود لم يكن من كاتبي الوحى فى عهد الرسول كزيد بن ثابت.

ثالثاً: أن عبد الله بن مسعود لم يكن من حافظى القرآن، وذلك بشهادة الشيخ خليل عبد الكريم نفسه الذى قال: «إن من جمع القرآن فى حياة محمد هم أربعة

(*) هم ١ - زيد بن ثابت ٢ - أبو بكر ٣ - على ٤ - عمر ٥ - عثمان ٦ - معاوية بن أبى سفيان ٧ - أبى بن كعب ٨ - خالد بن سعيد بن العاص ٩ - حنظلة بن الربيع ١٠ - شرحبيل بن حسنة ١١ - عامر ابن فهيرة ١٢ - ثابت بن قيس ١٣ - عبد الله بن الأرقم ١٤ - طلحة بن عبيد الله ١٥ - الزبير بن العوام ١٦ - العلاء بن الحضرمي ١٧ - عبد الله بن رواحة ١٨ - جهنم ١٩ - خالد بن الوليد ٢٠ - حاطب بن عمرو ٢١ - حويطب بن عبد العزى ٢٢ - حذيفة بن اليمان ٢٣ - بريدة بن الحصيب ٢٤ - إبان بن سعيد بن العاص ٢٥ - أبو سفيان بن حرب ٢٦ - يزيد بن أبى سفيان ٢٧ - محمد بن مسلمة ٢٨ - عمرو بن العاص ٢٩ - المغيرة بن شعبة ٣٠ - أبو سلمة المخزومي ٣١ - أبو أيوب الأنصاري ٣٢ - معيقيب ٣٣ - الأرقم بن أبى الأرقم ٣٤ - عبد الله بن عبد الله بن أبى ابن سلول ٣٥ - عبد الله بن زيد ٣٦ - وجده عبد الله ٣٧ - جهيم بن الصلت ٣٨ - العلاء بن عتبة ٣٩ - حصين بن نمير ٤٠ - عبد الله بن أبى السرح ٤١ - ابن خطل ٤٢ - العباس بن عبد المطلب ٤٣ - قيس بن شماس ٤٤ - عبد الله بن أبى بكر ٤٥ - وآخر لم يذكر «العراقي» (مرجع د. عابد) اسمه.

(٣٨) عبد الحى الكتانى - «التراثيب الإدارية.. المسمى: نظام الحكومة النبوية» - دار إحياء التراث العربى - بيروت - ج ١ - ص ١١٥/١١٦/١١٧/١٢١/١٢٣ - وابن عبد ربه «العقد الفريد» - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٦٢م - ج ٤ - ص ١٦٠/١٦١ - د. محمد جمعة عابد - «الكتابة والكتاب فى عهد الرسول» - دار الأرقم - الزقازيق - الطبعة الأولى ١٩٩١م - ص ٤٣ حتى ص ٥٦ - د. عبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - معهد الدراسات الإسلامية - القاهرة - ١٩٩٤م ص ١١٩ - ١٢٤.

فقط كلهم بلا استثناء من بنى قيلة»، ونقل «عن أنس بن مالك أنه قال: جمع القرآن على عهد النبي أربعة كلهم من الأنصار: أبي بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد. قلت لأنس: من أبو زيد؟ قال: أحد أبناء عمومتى» وحتى لا يترك معنى كلمة «جمع» الواردة فى الخبر لفهم القارئ، قال خليل: «هنا (جمع القرآن) أى حفظه»، ليس هذا فقط، لكنه وحتى يضمن تسليم القارئ بصواب ما قاله ونقله قال (خليل) عن هذا الخبر «متفق عليه، أى رواه الشيخان البخارى ومسلم فى صحيحيهما وأورده القرطبى فى تفسيره المعروف: الجامع لأحكام القرآن»^(٣٩) ورغم علم الشيخ خليل بهذا الخبر ورغم استشهاده به فى مواضع أخرى كدليل على صواب رأيه فى قضايا أخرى، إلا أن الشيخ خليل - فى تناوله لمسألة جمع القرآن فى عهده أبى بكر وعثمان - تعمد تغييب هذا الخبر «المتفق عليه» كما غيَّب ما سبق وقاله فى كتابه «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» عن زيد بن ثابت و «صفاته الفريدة». . إلخ، لأنه فى كتابه «دولة يثرب» يريد التقليل من شأن زيد لرفع شأن ابن مسعود فى مواجهته لعثمان.

رابعاً: وجود حقيقة تاريخية تؤكد أن عمر بن الخطاب سنة ٢١هـ جعل عبد الله بن مسعود على بيت المال. وأن عثمان بن عفان أبقى ابن مسعود فى موقعه حتى أواخر ٣٠ هـ. وأن عثمان أمر بنسخ المصحف الإمام وحرق مصاحف على بن أبى طالب وأبى بن كعب وابن مسعود سنة ٢٥ هـ، أى أن ابن مسعود ظل فى عمله (على بيت المال) خمس سنوات أخرى، وهى مدة رغم طولها لم تثر دهشة الشيخ خليل الذى - فى تقديرى وحتى لا أنهمه بالجهل - ربما تعمد إخفاء هذه الحقيقة لرغبته فى ربط أو خلط وقائع جمع وتدوين القرآن عام ٢٥ هـ بوقائع

عزل عثمان لابن مسعود عام ٣٠ هـ^(٤٠) لإنتاج حدث درامى، نعم، قد يخالف الأحداث التاريخية لكنه لن يضطر الشيخ خليل إلى مواجهة السؤال على سر تردد عثمان فى عزل ابن مسعود فور رفضه للمصحف الإمام، وعن سر قبول ابن مسعود نفسه (بعد جلده وجره وكسر ضلعيه وحرمانه من عطائه) للاستمرار فى العمل مع عثمان حارق مصحفه؟

خامساً: تجاهل الشيخ خليل لشهادة على بن أبى طالب التى شهد بها بعد مقتل عثمان ورواها سويد بن غفلة قال: سمعت على بن أبى طالب يقول: أيها الناس، الله، الله، إياكم والغلو فى أمر عثمان وقولكم حرّاق المصاحف، فوالله ما حرقها إلا عن ملأ من أصحاب رسول الله . جمعنا وقال: ما تقولون فى هذه القراءة التى اختلف الناس فيها. يلقي الرجل فيقول قراءتى خير من قراءتك، وهذا يجر إلى الكفر؟ فقلنا: ما رأى؟ قال: أريد أن أجمع الناس على مصحف واحد فإنكم إن اختلفتم اليوم كان من بعدكم أشد اختلافاً. فقلنا: نعم ما رأيت^(٤١) وأيضاً كان على بن أبى طالب يقول بعد مقتل عثمان «لو كنت مكان عثمان لحملت الناس فى أمر القرآن على ما حملهم عليه»^(٤٢).

-
- (٤٠) د. عبده الراجحي - «عبد الله بن مسعود» - دار الشعب - ١٩٧٠م - من ص ٤٣ حتى ص ٦٥.
 (٤١) القاضي ابن العربي - «العواصم من السقاصم» حققه وعلق على حواشيه محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - الطبعة الخامسة ١٩٨٩م - ص ٦٩ - والسيوطي - «الإتقان فى علوم القرآن» - مكتبة المشهد الحسيني - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٦٧م - ج ١ - ص ١٧٠.
 (٤٢) د. عبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - مرجع سابق - ص ٢٣٧/١٨٩ - إبراهيم الإيباري - «تاريخ القرآن» - دار القلم - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٩٦ - الزركشى - «البرهان فى علوم القرآن» - دار المعرفة - بيروت - ج ١ - ص ٢٤٠ - د. طه حسين - «الفننة الكبرى» - الجزء الأول «عثمان» - دار المعارف - القاهرة ١٩٤٧م - ص ١٨٣.

سادساً: أن خليل عبد الكريم فى كتابات أخرى تالية قطع يقيبن لا يحتمل الشك بأن أول جمع للقرآن «بدأ فى خلافة الصديق (أبو بكر)»^(٤٣). وأن الحبيب المصطفى (محمد بن عبد الله) لم ير فى حياته مصحفاً و «لم يأمر بتدوينه»^(٤٤) ويوثق الشيخ خليل ما قاله بقول «الزركشى» أنه «فى زمن النبى ﷺ ترك جمعه (القرآن) فى مصحف واحد،» ويقول «السيوطى» «إن القرآن كتب كله فى عهد رسول الله، ولكنه لم يجمع فى (مصحف) واحد ولم ترتب سورة»^(٤٥).

بعيداً عن هذه الحقائق... فقد أراد الشيخ خليل أن «يخلص إلى أن هذا الاعتراض (بما فى كتب السير وتاريخ القرآن عن جمع أبى بكر وعمر وتدوين عثمان للقرآن فى مصحفه) (...) لا يقوى (هذا الاعتراض) على الوقوف أمام الحقيقة التى نقول (يقول) بها. وهى كتابة مصحف فى عهد محمد ويتوجيهه ويأشرفه»^(٤٦). وذلك ليتيح الشيخ لنفسه فرصة السؤال: «إذا كان هناك مصحف تم جمعه فى العهد المحمدى، فما الذى دفع هؤلاء (ابن أبى قحافة وابن الخطاب وابن عفان) إلى الإقدام على ما فعلوه (إعادة الجمع والتدوين فى مصحف آخر)؟».

هنا - ولرغبتنا الشديدة فى المعرفة - كنا نود من الشيخ خليل أن يتناول - بصراحة ووضوح - حقيقة موقف محمد بن عبد الله، وهل كان يرى القرآن «دستور الإسلام وكتابه الأعظم وعموده الفقرى»، وبهذه الرؤية كان يختلف مع موقف خلفائه الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) الذى يرونه (القرآن) «السند

(٤٣) خليل - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - ص ٦.

(٤٤) خليل عبد الكريم - «النص المؤسس ومجتمعه» - مرجع سابق - ج ١ - ص ٩ وص ٢٠.

(٤٥) نفس المرجع - ج ٢ - ص ٣٧١.

(٤٦) خليل - «دولة يثرب» - ص ١١٨.

والركيزة والعماد لدولة قريش التي قامت في ثيرب؟ أم كان يتفق مع خلفائه الثلاثة ويرى القرآن في جوهره «السند والركيزة والعماد لدولة قريش»، وفي ظاهره «دستور الإسلام»؟، وإذا «كان الدافع الذي حفز كلاً من عمر وعثمان إلى اشتراط كتابة المصحف في عهدى أبى بكر وعثمان بـ «لهجة (لسان) قريش» هو - كما قال خليل - «دافع سياسى بحت»، ودليل قوى على «قرشية» الدولة التي تولوا رئاستها بعد موت مؤسسها، فهل هذا المؤسس (الرسول) لهذه الدولة كان - مثل خلفائه - يعى حقيقة «قرشيتها» ووعيه بهذه «الحقيقة» وعمله على تثبيتها وتسيدها إلزامه بالترام «لهجة (لسان) قريش» فى جمعه وتدوينه للقرآن فى مصحفه ليكون (المصحف المحمدى) هو «سند وركيزة وعماد» دولته «القرشية»، وبالتالي يكون «الدافع الذى حفز» محمداً (المؤسس) إلى جمع وتدوين القرآن فى مصحفه بـ «لهجة» دولة قبيلته هو - أيضاً وبالضرورة - «دافع سياسى بحت»؟ أم أن المؤسس - وعلى عكس خلفائه الثلاثة - كان يعتقد بـ «إسلامية» وليس بـ «قرشية» دولته التى أسسها فى المدينة (يثرب)، وتفرد بهذا الاعتقاد حفزه إلى تجنب «الدافع السياسى» والالتزام بالدافع الإيمانى فى كتابة مصحفه لإخراج القرآن من ضيق «لهجة (لسان) قريش» إلى رحابة «الأحرف السبعة» كدليل على «عربيته» و «إنسانية» رسالته؟ أم أن الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) كانوا أكثر وعياً من المؤسس بحقيقة «القرشية». وكانوا أكثر حزمًا من المؤسس فى فرض هذه «القرشية» على الواقع (فى الدولة) وعلى القرآن (فى المصحف)؟ إلى آخر التساؤلات التى كنا نود من الشيخ خليل الإجابة عليها.

ولكن - للأسف - ما كنا نوده لن يتحقق لموت الشيخ خليل الذى تعتمد عدم توضيح موقف الرسول من هذه الأمور، وموت الشيخ يمنعنا (أخلاقياً وعلمياً) من

التكهن بما كان سيقوله، ويحيلنا (موته) إلى الاكتفاء بما قاله فعلاً ونقلنا بعضه في الصفحات السابقة، فما قاله يمكننا - بدون تحمل - من القول: ربما كان الافتراض الأخير (وعى وحزم الخلفاء الثلاثة في فرض «القرشية» على القرآن «كسند» للدولة) هو ما يوحى به «المخبوء» فيما نقلناه عن كتابه «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية». وهذا «المخبوء» يناقض «المخبوء بين سطور» كتابه «دولة يثرب» الذى (المخبوء) يصرح بانقلاب الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) على رسولهم ومؤسس دولتهم بـ «تواطئهم» و «تخطيطهم» لـ «خطف» الخلافة من ابن عم وزوج بنت محمد الذى «كان النبى يسعى لتأهيله ليغدو خليفته»، وفى عمق هذا «المخبوء» يكمن «مخبوء» أخطر يشير إلى وجود تخطيط محمدى لتحويل الدولة من «قرشية» إلى «هاشمية» إلى «محمدية» يتوارثها آل بيته، «بيد أن التيمى (أبا بكر) والعدوى (عمر) - كما يقول خليل - فقها الأمر»، و «لأن المسألة - كما يقول خليل - لا صلة لها بالعلاقات الإنسانية أو العواطف الدينية بل هى مرتبطة بالمصالح» و «الحسابات الخاصة» ف «المخبوء بين السطور» يذهب بعقولنا إلى أن تناقض «مصالح» و «حسابات» أبى بكر (التيمى) وعمر (العدوى) وعثمان (الأموى) مع «مصالح» و «حسابات» محمد (الهاشمى) دفعتهم إلى التحرك المضاد لخطه محمد - الهاشمى (رغم علاقتهم الإنسانية به كزوج لعائشة بنت الأولى. وحفصة بنت الثانى، وكوالد لرقية وأم كلثوم زوجتى الثالث)، و «فلج (أى ظفر وفار) ثلاثهم فى حرمان على بن أبى طالب (الهاشمى) من حقه فى (وراثه) الخلافة، وخطفها أبو بكر (التيمى)»^(٤٧). وفى «المخبوء بين سطور» الشيخ خليل لم يكف «الثلاثة» بـ «خطف الخلافة» لكنهم و لـ «قشرية» و

«هشاشة» إسلامهم^(٤٨) ولأن «الديانة الإسلامية ودولة قريش التي تركزت في أثرب (يثرب) توأم وقرينان وفرعان لجذر واحد»^(٤٩) فقد خططوا لخطف القرآن والتحرك ضد «المصحف الحمدي» بتهميشه وتغييبه وإلغاء وجوده بحرقه مع مصاحف ابن مسعود وابن أبي طالب وابن كعب لتسييد «المصحف العثماني» وفرضه على أنه المصحف الوحيد الشرعي أو «المصحف الإمام».

هنا، ولقول الشيخ خليل «لا يعقل أن هؤلاء (على وابن مسعود وأبي) - وهم من هم - يزيدون أو ينقصون من القرآن أو يرتبون آياته وسوره بخلاف ما وقفهم عليه محمد»^(٥٠). ولخطورة «المخبوء» الذي يتعدى رغبة خليل في تأكيد تطابق مصاحف «هؤلاء» مع «المصحف الحمدي» إلى رغبته في توصيل عقل القارئ إلى نتيجة لم يجزؤ الشيخ خليل نفسه على «التصريح بها» أجد من المهتم نقل ما قاله نفس الشيخ عام ١٩٩٤م عن حقيقة «اختلاف مصاحف أعلام الصحابة كعلي بن أبي طالب وابن مسعود وأبي بن كعب. إلخ. لا في ترتيب السور (فقط) ولكن (أيضاً) في ألفاظ عدد من الآيات سواء بالنقص أو بالزيادة»^(٥١). ونقل لهذا القول الخليلى ليس بهدف رصد تناقض الشيخ مع نفسه (فتناقضات خليل أكثر من أن تحصى)، ولكن لرصد حقيقة ملخصها أن الشيخ خليل قبل خمس سنوات (أى عام ١٩٩٤م) كان يريد إثبات «اختلاف مصاحف أعلام الصحابة» كحقيقة تمكنه (كيسارى - علمانى - تنويرى) من الانحياز إلى والدفاع عن د. نصر أبو زيد

(٤٨) نفسه - ص ٨٦.

(٤٩) نفسه - ص ٣٣٦.

(٥٠) نفسه - ص ١١٤.

(٥١) خليل - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامى» - ص ٧٠ و «نحو فكر إسلامى جديد» - ج ٢ - ص

ومشروعه الفكرى فى دراسة «مفهوم النص (القرآنى)»، وبعد خمس سنوات (أى عام ١٩٩٩م) تغير مراده فغير موقفه ليثبت «تطابق مصاحف» نفس «أعلام الصحابة» مع بعضها، وأيضاً - والأهم - مع «المصحف المحمدى». ويقصد خلط الشيخ خليل وقائع عزل عثمان لابن مسعود سنة ٣٠ هـ بوقائع جمع وتدوين عثمان للمصحف سنة ٢٥ هـ لإثبات أن عنف عثمان ضد ابن مسعود (وهو محل شك) كان تحديداً بسبب امتناع ابن مسعود عن تسليم مصحفه لعثمان، وذلك ليسأل ببراءة «لماذا عامل عثمان عبد الله بن مسعود بتلك المعاملة القاسية؟» و «ما الذى كان مدوناً فى مصحف ابن مسعود حتى دفع عثمان إلى اغتصابه منه بتلك الطريقة؟» والإجابة «المخبوء» فى منطق السياق الخليلي تقول: لا بد أن «المدون فى مصحف ابن مسعود» كان يخالف ويغاير «المدون» فى مصحف عثمان. ليس هذا فقط. لكن وبما أن «المصحف العثماني» (الذى جمعه أبو بكر - بمشورة عمر - ودونه عثمان) يخالف ويغاير مصحف ابن مسعود (المطابق «للمصحف المحمدى») فـ «المخبوء» الذى يفرضه منطق السياق الخليلي يقول بحتمية مخالفة ومغايرة «المصحف العثماني» لـ «المصحف المحمدى»، والمعنى «المسكوت عنه» فى هذا «المخبوء» والذى «لم يصرح به» خليل وتعمد تركه لـ «فقه» و «ذكاء» قارئه : أن «المصحف العثماني» الذى ظللنا نؤمن به على أنه كتاب الله ليس هو بالضبط «المصحف المحمدى» الذى جمعه ودونه فى حياته والذى - حسب منطق السياق الخليلي - ضاع أصله أو تخلص منه الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) بحرقه بعد موت الموحى إليه بالقرآن.

هذا بعض ما تكشف لى من «المخبوء» بين سطور «كتاب دولة يثرب» لخليل عبد الكريم الذى بثقة - لا تخلو من غرور - ختمه بترجيح أنه «سيشير غضب

الإسلاميين ويدفعهم - كما قال - إلى الصريخ والولولة» لـ «أنا (خليل) أتينا برأى جديد - كالعادة موثق بالنقل والعقل - وهو أن القرآن جمع بين دفتي مصحف في حياة محمد (...). وأن ما حدث للقرآن بعد ذلك من تدوين في عهدى التيمى ابن أبى قحافة والاموى ابن عفان جاء لاحقاً وللأسباب (وللدوافع) التى كشفنا عنها»، وبنفس الثقة أضاف «وكالعادة لم نُلقِ أو نقدم هذا الرأى مرسلاً عاطلاً عن الدليل الذى يؤازره بل العكس هو الصحيح فقد طرحنا بين يديه أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق من النقل (النصوص) والعقل (المنطق)» (٥٢).

* * * *

(٤)

عن

«القرآن المتلو» و «القرآن المدون»

بعد حديثه الواصل (المغرور) عن رأيه الذي وصفه بـ «الجديد» [«أن القرآن جُمع بين دفتي مصحف في حياة محمد... وأن ما حدث للقرآن بعد ذلك من تدوين في عهدى التيمى ابن أبى قحافة والأموى ابن عفان جاء لاحقاً وللأسباب (والدوافع) التى كشفنا (كشف) عنها، وبعد تأكيد أنه «لم يُلَقَّ أو يقدم هذا الرأى مرسلاً عاطلاً عن الدليل»، وأنه «طرح بين يديه أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق من النقل (النصوص) والعقل (المنطق)»، بل وبعد تحويله لرأيه من مجرد «رأى» إلى «حقيقة» لن يملك العقل «الإسلاموى» إزاءها سوى «الصريح والولولة».

بعد ثلاث سنوات من تاريخ نشره لهذا «الرأى» أو لهذه «الحقيقة» (فى كتابه «دولة يثرب» الصادر عام ١٩٩٩م). وتحديدًا فى كتابه «النص المؤسس ومجمعه» الصادر عام ٢٠٠٢م قطع الشيخ خليل عبد الكريم - بنفس ثقته (أو غروره) - أن محمد بن عبد الله «لم يأمر بتدوين القرآن (فى مصحف)»، ليس هذا فقط، بل و«لم ير فى حياته مصحفًا»^(٥٣). ولأنه - كما قال - لا يُلَقَّى أو يقدم آراءه مرسله عاطلة عن الدليل فقد قال «يؤكد الزركشى فى برهانه (أى فى كتابه «البرهان فى علوم القرآن») أنه فى زمن النبى ﷺ ترك جمع القرآن فى مصحف واحد»، ولزيد من التوثيق نقل فريق السيوطى «بين الكتابة والجمع»، ونقل تأكيده «أن القرآن كتب كله فى عهد رسول الله ولكنه لم يجمع فى موضع (مصحف) واحد، ولم ترتب

(٥٣) خليل - «النص المؤسس ومجمعه» - ج ١ ص ٩ / ٢٠.

سوره»، ويخرج الشيخ خليل من «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» هذه بـ «أن الأمر الثابت أن الاعتماد كلياً (فى التعامل مع القرآن كان) على الحفظ فى الذاكرة والجمع فى الصدور دون غيرهما حتى منتصف خلافة التيمى أبى بكر، أى منذ واقعة غار حرى (حراء... وبدء الوحي) حتى سنة ١٢ هـ أى ما يقرب من ٢٥ عاماً» (٥٤).

وهنا يستغرب الشيخ خليل موقف عمر بن الخطاب الذى «أصابه الجزع وأحس بالاضطراب وشعر بالقلق عندما بلغه نبأ قتل مئآت من (القراء) - أى حفظة القرآن - فى حديقة الموت على يد جنود مسيلمة الكذاب زعيم وقائد بنى حنيفة»، ويتساءل «ما وجه هلع العدوى ابن الخطاب لموت أولئك الحفظة. وهو (ابن الخطاب) يعلم أن القرآن مكتوب على العظام وسعف النخيل والاقتاب والاكتاف؟ ولماذا اقترح جمع القرآن وكتابته، وهو يعرف أنه فضلاً عن ذلك محفوظ فى صدور المئآت فى قرية أثرب (يثرب) وغيرها، وأنه إن استشهد من الحفاظ مئآت فقد بقى منهم أضعاف هذا العدد، إذ إن حفظ القرآن شكل لديهم منقبة يفخر المسلم بها حتى النسوة (النسوان) فعلته؟» ويمضى خليل فى تساؤلاته: «وما هو السبب فى أن التيمى أبى بكر تردد فى قبول الاقتراح (العمرى)، وأن زيد بن ثابت اليمى قاومه باستماتة ولم يرضخ إلا بعد أن ضغط عليه التيمى والعدوى؟»، ويقول خليل: «لعل الإجابة على جميع هذه التساؤلات هى: اعتقاد أبى بكر وزيد بن ثابت أنه من الأصلح بقاء القرآن العظيم محفوظاً فى الصدور حتى يستمر على نصارته ويكارتة وطزاجته وانفتاحه»، ويؤيد هذه الفكرة أن (سيد بنى آدم) لم يأمر بتدوين القرآن»، ورغم أن القرآن فى خلافة ابن أبى قحافة «دون فى صحائف وسلم إلى

حفصة بنت عمر» فقد «ظلت الهيمنة والسيادة للحفظ والتلاوة والقراءة الشفوية باقى أيام أبى بكر التيمى ثم طوال عهد العدوى عمر، وشطراً من حكم الأموى عثمان»، وحتى «لا ينال من سيطرة القرآن الكريم المحفوظ فى الصدور وجود مصاحف خاصة لدى بعض كبار الصحابة على رأسهم أبو الحسين على بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود وأبى (بن كعب) وأبو موسى الأشعرى، ومن النسوان (النسوان التيمية عائشة) يذهب خليل إلى «أن هذه حالات استثنائية، والاستثناء لا يقاس عليه» (٥٥).

وللأسف سكت الشيخ خليل عن تحديد طبيعة «الضغوط» التى مارسها «العدوى عمر» على «التيمى أبى بكر»، وطبيعة «الضغوط» التى مارسها «العدوى» و«التيمى» على «الشريى» زيد بن ثابت ليكف عن «مقاومته المستميتة»، وحتى «يرضخ» للاقتراح «العدوى» (العمرى) بجمع وتدوين القرآن، وإذا كان الشيخ استهجن «قلق عمر عندما بلغه نبأ قتل مئات من القراء (أى حفظة القرآن)» واستغرب الاقتراح «العمرى» الذى - فى ضوء ما يفهم من السياق الخليلي - يكاد يتناقض مع السنة المحمدية أو ما وصفه بـ «الأمر الثابت» فى التعامل المحمدى مع القرآن الذى حدده الشيخ بـ «الاعتماد كلياً على الحفظ فى الذاكرة والجمع فى الصدور دون غيرها». بل وإذا كان الشيخ وصف جمع «بعض كبار الصحابة» للقرآن فى «مصاحف خاصة» بـ «الحالات الاستثنائية» التى - كما قال - «لا يقاس عليها» ليس فقط بقصد إقناعنا - كقراء له - بشذوذ أو ربما بخطأ اجتهد «كبار الصحابة» (أبو بكر - عمر - على - زيد بن ثابت - ابن مسعود - أبى بن كعب - ابن عباس - أبو موسى الأشعرى - عائشة - .. إلخ) وإنما أيضاً - والأهم - لإقناعنا بخطيئة عثمان بن

عفان (الأموى) فى حق القرآن الذى وصفه الشيخ خليل بأنه «ليس مجرداً أو مفارقاً أو مغايراً أو مبيناً أو ما شئت من هذه الكلمات التى تدل على القطعية وتحزم بالتباعد وترمز إلى البينونة» وتحديدًا «ليس مفصلاً للتاريخ الذى واكبه وللزمن الذى تولد فيه»، والشيخ - كما هو واضح - أراد بهذا الوصف تأهيل عقولنا لاستقبال وتصديق قوله إن «التمسك بتاريخية النص المؤسس يعيد إلى الأذهان حقيقة غدت ملقاة فى مربع النسيان - لأسباب عديدة - وهى: أن القرآن المجيد بدأ شفاهياً وحفظ فى الصدور مدة طويلة إبانها اتسم بالطزاجة والعطاء والبكورة والتفتح حتى زمل (أسرع) عثمان بن عفان وسيجّه وأغلق عليه بين دفتين، وتحول (بسبب هذا الفعل العثماني - الأموى) من القرآن إلى المصحف، وهو لفظ لم يرد فى (المرفوع والمطهر = القرآن) وإن وردت به كلمة صحف، والمتفق عليه أن كلمة مصحف حبشية والأشد غرابة أنه أصبح يدعى (مصحف عثمان) رغم أنه (المصحف الإمام)» (٥٦).

هنا. وحتى يكون القارئ [خصوصاً: العلماني - اليساري - الماركسي - الليبرالي - التقدمي .. إلخ .. وبالأخص الذى يعتقد بـ «علمية» و«عقلانية» و«موضوعية» الكتابات «الخليلية» التى - كما قالوا - تحاول «عقلنة» وأنسنة التراث» و«تثوير الفكر الديني» .. إلخ ..]. حتى يكون هذا القارئ معنا، ومشاركاً لنا فى عملية البحث. أجد من حقه عليّ أن أطيل عليه قليلاً لتعريفه بـ «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» التى ساقها شيخه - فى كتابات أخرى - لتأكيد «أنه كان يوجد بين يدي محمد ما بين عشرين أو أربعين صحائياً يكتبون القرآن الذى يمليه عليهم محمد، والقرآن فى نظر محمد وصحبه بل وسائر المسلمين هو أس الإسلام وأصله، فكيف لا يتوفر هؤلاء الكرام الكاتبون على كتابته (القرآن)

وتدوينه بين دفتين، وهو ما يقال له المصحف، وهل لديهم (شُغلة) - بعد الاشتراك في الغزوات والسرايا وفرق العمليات الخاصة - أهم من ذلك (كتابة وتدوين القرآن في مصحف)؟ وكيف يعقل أن محمداً لا يفكر في جمع القرآن وتدوينه وتحت إمرته هذا العدد الوفير من الكتّاب (...). خاصة وأنه كان ينعى على أصحاب العقائد الأخرى أن كتبهم المقدسة طالتها أيادي التحريف والتبديل؟^{٥٧} وأجاب الشيخ خليل على تساؤلاته بـ «أن الأقرب إلى العقل أن يأمر محمد بكتابة المصحف أو المصاحف، والأبعد عن التصديق أن يغفل عنها ولا يلتفت إليها مع شدة الدواعي. ويقوى هذا الغرض أنه ثبت يقيناً أن عدداً من الصحابة (كعلى بن أبى طالب وابن مسعود وأبى بن كعب... إلخ...) كان لديهم مصاحف خاصة (...). فكيف يفتن هؤلاء الأصحاب وغيرهم إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية في مصحف ولا يتبته محمد إلى هذه الضرورة؟» ويقطع خليل بأن «هذا محال» و«أن كتابة القرآن في مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحققه وتعيّنه وتشيته على أرض الواقع»، ووثق الشيخ خليل هذه «الحقيقة» بمقطع جاء في ثنايا خبر وفد ثقيف إلى الرسول أن عثمان بن أبى العاص (الثقفى) «سأل الرسول مصحفاً فأعطاه»^(٥٧).

وعلى غير عادته في التوثيق لم يشر الشيخ إلى المصدر التراثى الذى نقل عنه هذا الخبر، ورغم أننى رجعت إلى سيرة ابن هشام وتاريخ الطبرى وطبقات ابن سعد والبداية والنهاية لابن كثير وفشلت فى العثور على هذا المقطع فى خبر وفد ثقيف، ورغم أننى لا أستطيع التكهن بسر سكوت الشيخ عن إخبارنا - كقراء له - باسم مصدره حتى نتحقق من دقة نقله ومن ورود هذا المقطع بنفس النص فى نفس

المصدر، رغم هذا فالثابت أن الشيخ أراد منا - كقراء له - أن نرى رأيه في هذا المقطع «أنه صريح النص والدلالة معاً على أنه في عهد محمد وإبان حياته كانت مصاحف وأنه أعطى عثمان بن أبي العاص أحدها»، بل وحتى لا يترك عقولنا - كقراء له - لاعتراض من وصفهم بـ «المتنطعين الذين قد يدعون أن كلمة (المصحف) التي وردت في الخبر لا تعني (المصحف) بالمعنى الاصطلاحي المتعارف عليه، ولكنها تعني مجموعة من الصحف ضمت إلى بعضها البعض، أو أن أصلها (صحف) ثم صحفت إلى (مصحف)» قال خليل - بثقته المعهودة «إن هذا الاعتراض مردود عليه بالآتي».

أولاً: «منذ حياة محمد لم يستعمل لفظ الصحف للدلالة على القرآن أو على أجزائه أو على مجموعة من سوره، وبالتالي فإن القول بأن صحة ما ورد بالخبر هو: وسأل الرسول صحفًا فأعطاه، وأن كلمة (صحف) إما أنها صحفت إلى كلمة (مصحف) أو أنه كان يقصد بها مجموعة تضم بعض السور، هذا الزعم يتنافى حقيقة ثابتة وهي عدم تسمية القرآن بـ «الصحف» على الإطلاق».

ثانياً: «أن قواميس اللغة لا تساعد على صحة هذا الاعتراض: يقول الفيروز آبادي: والصحيفة الكتاب والجمع صحائف، وصحف ككتب نادرة، لأن فعيلة لا تجمع على فُعْلٍ.. ثم بالفاظ أكثر وضوحاً: المصحف هو ما جُعِلت فيه الصحف. ومفهوم ذلك أنه من الجائز أن يقال: إن المصحف يضم صحائف. ولا يجوز أن يقال إن صحائف تعني مصحفًا (...) وترتيباً على ذلك فيستحيل أن يكون عثمان بن أبي العاص قد سأل محمداً صحفًا وهو يعني مصحفًا لاختلاف المدلول في كل. ونحن (خليل) نرجح أنه لو نطق بذلك لبادر محمد بسؤاله: أي صحف تعني إن كتابنا يسمى (القرآن) وجمعناه في (مصحف)».

ثالثاً: «رغم ذلك (القول لخليل) ومع التسليم الجدلي البحت أن ما جاء في الخبر: (وسأل الرسول صحفاً...)» فمعنى ذلك أن سوراً وأجزاء كانت على عهد محمد تكتب ويضم بعضها إلى بعض في إضبارة أو على الأقل في (إضمامة)... وما دام الأمر كذلك فما المانع إذن بأن مصحفاً كاملاً كتب آنذاك وكتابة (مجموع) أو (إضبارة) أو (إضمامة)، تجمع أجزاء القرآن أو سوراً منه تجعل فرض كتابة أو نسخ القرآن كله في مصحف أمراً قريب الاحتمال، وفرض التصديق يرتفع إلى رتبة الحقيقة، وهكذا (القول لخليل) فإن هذا الدفع الأخير ينقلب إلى حجة في صالح القائلين بكتابة مصحف في حياة محمد.

ويخلص الشيخ خليل في نقضه لـ «اعتراض» من وصفهم بـ «المنتطعين» إلى «أن هذا الاعتراض (...) لا يقوى على الوقوف أمام الحقيقة (أكرر: الحقيقة) التي نقول (يقول) بها وهي: كتابة مصحف في عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه» (٥٨).

وبعد كل ما سبق - وهو قليل من كثير - قد يلاحظ القارئ (العلماني - اليساري - الماركسي - الليبرالي... إلخ) أن كتابات شيخه ليست - كما وصفها - «باطحة». وأنها قد تضطر القارئ (الإسلامي) إلى الضحك، لكنها لن تضطره - كما قال - إلى «الصرخ والولولة»، وقد يلاحظ القارئ (العلماني - اليساري... إلخ) أن شيخه - بما قاله ونقلناه - لم يمنحه فرصة الإمساك به متلبساً برأى واحد يمكنه من القول بأن هذا هو رأى شيخه في مسألة «جمع القرآن في مصحف». وقد يلاحظ القارئ (العلماني... إلخ) أن شيخه - بوعى أو بدون وعى أو ربما حسب حالته المزاجية أو حاجته الأيديولوجية - كان دائماً «مع» وفي ذات الوقت وبنفس اليقينية «ضد» كل تفصييلة من تفاصيل ما قاله... وأنه في حالة حاجته إلى

تبنى رأى، يأتي بـ «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» التى تمكنه من تخيل
الرأى كحقيقة، وتخيل النقيض كخرافة. وفى حالة حاجته إلى تبني النقيض (الذى
كان يرفضه بعنف) ورفض الرأى (الذى كان يتبناه بقوة) يأتي أيضاً بذات (أى بنفس)
«أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق»، لكن - هذه المرة - لتشهد معه (أو
لتشهد له) بأن النقيض (الذى كان خرافة) هو «الحقيقة» (بـ «ألف - لام») التى
تستحق التبني، وأن الرأى (الذى كان حقيقة) هو «الخرافة» (بـ «ألف - لام») التى
تستحق الرفض والنفي خارج العقل.. وقد يلاحظ القارئ (العلمانى .. إلخ) خلو
كتابات شيخه من أى قول أو حتى إشارة قد توحى (مجرد إيهاء) بأنه راجع وتراجع
عن رأى إلى رأى آخر أكثر صواباً فى مسألة «جمع القرآن فى مصحف»، وهو ما
يعنى - فى حكم العقل - أن الخطأ ليس فى المسألة المبحوثة، وإنما - تحديداً - فى
الباحث (شيخهم خليل عبد الكريم) الذى أراد منا - كقراء له - أن نقول معه بأن
«كتابة مصحف فى عهد محمد وتوجيهه وإشرافه» هو «الحقيقة» (بـ «ألف - لام»)
المؤكد.

بـ أولاً: «هذا العدد الوفير من الكتاب» (من عشرين إلى أربعين) الذين -
كما قال - لم يكن لديهم «شغلة» غير كتابة الوحي لمحمد.

وبـ ثانياً: «المصاحف الخاصة» التى «فطن» أصحابها إلى «ضرورة جمع السور
والآيات القرآنية فى مصحف».

وبـ ثالثاً: عربية وشهرة كلمة «المصحف»، وأن محمداً - كما قال خليل - هو
الذى سمى جمعه للقرآن بـ «المصحف»، وإلى جانب هذه «الحقيقة» أراد شيخهم
منا - كقراء له - بأن نقول معه (أيضاً) بأن محمداً «لم يأمر بتدوين القرآن فى
مصحف»، بل و«لم ير مصحفاً فى حياته» وأن هذا أيضاً هو «الحقيقة» (بـ «ألف -

لام) المؤكدة بـ أولاً: أن محمداً «دأب على سماعه (القرآن) من عدد من الصحابة مشافهة (...) ولا يوجد خبر فرد أنه كلف واحداً منهم بأن يتلوه عليه من تلك الأدوات المعجبة التي كتب عليها»^(٥٩). وبـ ثانياً: «المصاحف الخاصة» هي مجرد «حالات استثنائية لا يقاس عليها». وبـ ثالثاً: «حبشية» كلمة «المصحف» وعدم ورودها في (المرفوع/ المطهر = القرآن)، وأن عثمان بن عفان هو الذي سمى جمعه للقرآن «العربي» بهذه الكلمة «الحبشية» (المصحف).

والجدير بالملاحظة. أن الشيخ خليل (رغم التناقض الظاهر في رأيه) لم يتناقض مع نفسه لمجرد (أو حباً في) التناقض، أو لأنه يجهل وجود تناقض في رأيه. أو لأنه لا يكتب (يفتح الياء) كتبه بنفسه، وإنما تكتب (بضم التاء) له - كما ذهب د. إبراهيم عوض - (فهذا ما لا أجرؤ على قوله لشذوذه)، لكنه (خليل) - في تقديرى - اضطر إلى التناقض الظاهري كحل «تكتيكي»: أولاً: ليهرب من النقد الذاتي بمراجعة والتراجع عن صواب رأى من رأيه، (فهذه المراجعة لو أرادها لأعلنها). ثانياً: - والأهم - ليتقى خطأ (!!) التضحية بـ «المخبوء» و «غير المصرح به» و «المسكوت عنه» في رأيه (خصوصاً إذا علمنا أنه عدّ «المخبوء» .. إلخ «جزءاً مكملًا» للمصرح به في رأيه) اللذين (رغم تناقضهما الظاهر) اتفقا على تحريضنا (كقراء) على الشك في عثمان بن عفان ومصحفه.

والجدير بالذكر (لخطورته) أن الشيخ خليل سواء بـ «المعلن» و «المصرح به» أو بـ «المخبوء» و «المسكوت عنه» في رأيه ترك عقولنا وحيدة في مواجهة تساؤلات «باطحة» و «بالغة التفجر» بل - وبدون تحامل - أضيف أن الشيخ بـ «المسكوت عنه» و «المخبوء» في رأيه كان يوجه عقولنا إلى إجابات (نعم احتمالية لكنها واردة) تكاد

تتجاوز الشك («المعلن» و «المصرح به») في شخص وفعل عثمان بن عفان إلى الشك («المسكوت عنه») في شخص وفعل محمد بن عبد الله نفسه.

فمثلاً: إذا قلنا مع الشيخ ب «أن محمداً لم يأمر بتدوين القرآن في مصحف» بل و «لم ير في حياته مصحفاً» وإذا علمنا أن الشيخ وصف هذا الرأي ب «الحقيقة» لتأكيد قاعدة «الاعتماد الكلى على حفظ القرآن في الذاكرة وجمعه في الصدور دون غيرهما»، فهل هذه «الحقيقة» تعنى أنه لا معنى لـ «شُغلة» هذا «العدد الوفير من كتاب الوحي»؟ أم تعنى أن محمداً - وعلى عكس الصحابة - لم «يفطن إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية في مصحف»، وترك قرآنه لنفس مصير الكتب المقدسة السابقة «التي طالتها آيادى التحريف والتبديل»؟ وإذا قلنا مع الشيخ ب «كتابة مصحف في عهد محمد وتوجيهه وإشرافه» وإذا علمنا أن الشيخ وصف هذا الرأي ب «الحقيقة» للإيحاء بمغايرة «المصحف المحمدى» و «مصحف الصحابة» لـ «المصحف العثمانى» فهل هذه «الحقيقة» تعنى أن محمداً جهل قاعدة «الحفظ في الذاكرة والجمع في الصدور»؟ وأنه (وليس عثمان) هو الذى «زمل (أسرع) وسبج القرآن وأغلق عليه بين دفتين» وحوّله «من القرآن إلى المصحف» لإنهاء «شفاهيته» (الطازجة والعطاء والبكورة والتفتح)؟

هنا. ولأن الشيخ خليل (اليسارى - العقلانى - العلمى - التنويرى... إلخ) يتمسك بصواب رأيه ويصر على أنهما «حقيقتان» ولأننا فى الفصل السابق تناولنا رأيه القائل ب «حقيقة» كتابة مصحف فى عهد محمد وتوجيهه وإشرافه وكشفنا بعض «المخبوء» فى هذا رأى «الخليلى»، ولأن هذا الشيخ (وعلى عكس هذا رأى - الحقيقة) يريد تأكيد ليس فقط أن محمداً (الهاشمى) «لم يأمر بتدوين القرآن فى مصحف» أو أنه «لم ير فى حياته مصحفاً» وإنما أيضاً يريد تأكيد «حقيقة» أن

«كتابة (القرآن في) مصحف في عهد عثمان وبتوجيهه وإشرافه» خطيئة (عثمانية - أموية) حولت «الاستثناء» (المصاحف الخاصة) إلى قاعدة بـ «المصحف العثماني»، أو حولت القرآن «من القرآن إلى مصحف» وهي خطيئة - في رأى الشيخ - لم تقف عند تفعيد «الاستثناء الذى لا يقاس عليه»، أو عند حد تسمية القرآن «العربى» بكلمة «حشية» لكنها امتدت إلى ما وصفه الشيخ بـ «الأشد غرابة» و «سخرية من القدر أن ينسب القرآن الكريم إلى فرد من البطن أو الفخذ الذى وقف بالمرصاد لـ (عين العز/ محمد) وهو ينشر دعوته ويؤسس دولة جده قصى فيقال (مصحف عثمان) لا (مصحف الحبيب المجتبى/ محمد)، حتى أن أحد الباحثين المخضرمين (د. عبد الصبور شاهين) لم ير غضاضة فى أن يزبر (يكتب): وبذلك تمت موافقة الأمة كلها على مصحف عثمان (د. شاهين - «تاريخ القرآن» - ص ١٨٩ طبعة ثانية) (٦٠).

وبعيداً عن تجاهل الشيخ خليل للسياق الذى ورد فيه قول د. عبد الصبور الذى نص فيه على «أن ابن مسعود عارض فى إحراق مصحفه، وفى عمل عثمان أيضاً لشبهة اعترته. هى ظنه أن زيدا (بن ثابت) قد تفرد بالعمل، وقد كان هو أولى من يقوم به، فلما علم (ابن مسعود) بعد ذلك أن موقفه قائم على شبهة لا أكثر، وأن المصحف الذى أرسله عثمان (إلى الأمصار) هو نسخة من جمع أبى بكر الذى أخذ عن صدور الرجال وعن العُصْب واللخاف التى كتبت على عهد رسول الله، وأن زيدا لم يتفرد بالعمل، بل شاركه فيه جمع كبير من الصحابة، وأجمع عليه المسلمون جميعاً وافق (ابن مسعود) اقتناعاً أولاً (السجستانى - كتاب «المصاحف» ج ١ ص ١٨) وحفاظاً على وحدة الأمة ثانياً. وبذلك تمت موافقة الأمة كلها

على مصحف عثمان حتى قال مصعب بن سعد: أدركت الناس متوافرين حين أحرق عثمان المصاحف (الخاصة) فأعجبهم ذلك، وقال: لم ينكر ذلك منهم أحد (راجع كتاب «المصاحف» ج ١ ص ١٢) ولما قدم على (ابن أبي طالب) الكوفة قام إليه رجل فعاب عثمان بجمع الناس على المصحف، فصاح (على) وقال: اسكت، فعن ملأ منا فعل ذلك، فلو وليت منه ما ولي عثمان لسلكت سبيله» (راجع «الكامل» لابن الأثير حوادث سنة ٣٠ هـ) «(٦١)». وهو سياق تجاهله الشيخ بقصد لاحتوائه على معلومات - في تقديري - تهدد رغبته في إبعاد الدافع العقيدى والإيماني لإرجاع ما فعله عثمان إلى «أمويته»، وببراءة غير بريئة قال «نمتنع عن الخوض في المعركة التي خاضها الأموي عثمان مع عدد من الصحابة الذين تملكوا مصاحف خاصة بهم، ولا بالاختلافات في هذا الشأن»، وبنفس البراءة غير البريئة أضاف «الذي يهمنا أن تسمية القرآن العظيم بـ (مصحف عثمان) تكرست في عهد الأسرة المالكة الأموية بدءاً بمعاوية بن أبي سفيان، وذلك لأهداف سياسية أقلها تثبيت مكانتها لدى (الرعية!!) وفي مواجهة بنى هاشم أصحاب الحق في منصب الإمامة العظمى الذي اغتصبوه منهم بطرق نعف عن تسطيرها» (٦٢).

وبعيداً عن حقيقة أن الشيخ بما أضافه يكون قد حكّم (بالتشديد) السياسة في كل مراحل جمع وتدوين القرآن في مصحف، ففي المرحلة الأولى قطع بأن «المصالح» و «الحسابات الخاصة» لأبي بكر وعمر وعثمان كانت وراء إعادة جمعهم للقرآن، وفي المرحلة الثانية قطع بأن «الدافع السياسى البحت» كان خلف تدوين عمر وعثمان للقرآن «بلغة قريش»، وفي المرحلة الثالثة وبعد تسمية القرآن بـ «المصحف» (سواء في عهد محمد الهاشمي أو في عهد عثمان الأموي... فالشيخ يختلف مع

(٦١) د. عبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - مرجع سابق - ص ١٨٩.

(٦٢) خليل - «النص المؤسس» - ج ٢ - ص ٣٦٦.

نفسه في صاحب التسمية) قطع بأن تسمية «المصحف» بـ «مصحف عثمان» كانت «الاهداف سياسية».

وأيضاً. بعيداً عن حقيقة أن الشيخ عندما تحفظ على وصف د. محمد أحمد خلف الله لنسخة القرآن التي رجع إليها في كتابه «الفن القصصى في القرآن» بـ «المصحف الملكي» (أى الذى طبع فى عهد الملك فاروق) اكتفى الشيخ بقوله اللين «كان الأصوب لو أنه (د. خلف الله) قال: المصحف العثماني» (٦٣) وهو فى ضوء المنطق الخليلي تصويب يحتاج إلى تصويب، أو على الأقل يثير فى عقولنا (الإسلاموية) تساؤلات عن سر امتناع الشيخ عن وصفه لهذه النسخة بـ «مصحف الحبيب المجتبى/ محمد» هل السر يكمن فى جهله. أم فى «أمويته» (السياسية)؟ وعن سر امتناعه عن اكتشاف «ملكية» د. خلف الله والتدليل عليها بوصفه للقرآن بـ «المصحف الملكي»، هل لأن القول بـ «ملكية» الدكتور لن تمكن الشيخ من الاحتفاء بالدكتور وكتابه ومشاركته رأيه بقوله: «نحن (خليل) لا نأخذ عليه (د. خلف الله) القول بوجود أساطير فى القرآن، بل نؤيده فيه» (٦٤)؟

بعيداً عن كل هذا، فالشيخ خليل لإقناعنا - كفراء له - بخطيئة عثمان فى حق القرآن و «أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهى)، ومحاولة تسييجه فى كتاب مصحف) ضررها أضعاف نفعها» (٦٥) ميز «بين القرآن المقروء والمتلو الذى حفظته صدور الرجال وبين القرآن المكتوب الذى دُون إبان عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان الأموى»، ف «القرآن المقروء أو المتلو أو المحفوظ فى الصدور غرض طرى

(٦٣) خليل - مقدمته التحليلية لكتاب د. محمد أحمد خلف الله - «الفن القصصى فى القرآن» - مرجع

سابق ص ٣٧٠.

(٦٤) نفس المصدر - ص ٤٢٨.

(٦٥) خليل - «النص المؤسر» - ج ١ - ص ٣٢.

يتفجر نضارة وبكارة، أبوابه مفتوحة ومداخله ميسرة ومناذره واسعة ومآتيه سهلة ومفاتيحه طيعة»، أما «القرآن المدون أو المكتوب (فى مصحف) فتغلغه القداسة وتعلوه المهابة وهو محفوظ محشود ومحروس مخفور تحوطة أسبجة منيعة وأسوار عالية يقف عليها حُجَّاب وسدنة ومرابذة يحولون بين أى إنسان والاقتراب منه إلا إذا حاز صفات حددوها بدقة وعينوها بصراحة وذكروها بتفصيل، وهم وحدهم أصحاب الكلم الفصل فى إحاطته بها واستيعابه إياها وتمكنه منها، كما يتعين عليه أن يحصل على تصريح من أولئك الحلاس مذيّل بتوقيّعهم المهيّب ومهور بخاتمهم القدسانى» (٦٦).

ويمضى خليل فيقول «إن التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو والمحفوظ فى صدور الصحبة وبين القرآن المدون فى عهد عثمان الأموى ليس بدعة حسنة، بل أمر مقرر انتفت إليه البحوث القدامى وسطوره فى مؤلفاتهم، وبداهة (القول لخليل) ليس من الضرورى ذكر التفرقة بنفسها ونصها بل يكفى إدراكها من جماع ما رقموه: أورد الإمام شهاب الدين القسطلانى فى كتابه (لطائف الإشارات لفنون القراءات): «فتلقاه (يعنى القرآن المجيد) أصحابه (أى أصحاب الأمين المأمون محمد) منه غضا، وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصا محضاً (لطائف الإشارات ج ١ ص ٢١)»، ويؤكد خليل أن «القسطلانى من علماء القرن العاشر الهجرى، أى انصرفت على تدوين مصحف عثمان الأموى تسعة قرون وقرابة ربع قرن عند وفاته، بيد أنه يحدد بمنتهى الدقة القرآن النص الخالص المحض الذى كتبه الصحاب فى صدورهم، ثم تلوّه على التابعين كما تلقوه من الإنسان الكامل لابس الصوف (محمد)، وهى (الإحدى عشرة كلمة التى قالها القسطلانى) عبارات صريحة النص والدلالة معاً على ذبّاك التمييز الذى نسخناه فى بدء هذه الفقرة وليس ضربة لازب أن يسطره القسطلانى بحروفه»، ولزيد من التوثيق يضيف خليل «أما الإمام السيوطى (...)

وهو أيضاً من علماء القرن العاشر (مثل القسطلاني) في كتابه «الإتقان في علوم القرآن» سلط حزمة من الضوء الباهر على الصحابة الذين شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب التي لا تصح إلا بالرواية عنهم والسماع من شفاههم ثم حمل (السيوطي) إلينا خبراً غنياً بالدلالات والمعطيات، وهو أن محمد بن سيرين سأل عبيدة عن آية من القرآن فقال له: اتق الله وقل سداً ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن («الإتقان» - ص ٤١) ويقول خليل «السيوطي يخلص إلى أن الصحابة هم الذين حفظوا بروية السور والآيات وهي تشرق، ومن ثم وقفوا على معرفة أسباب بزوغها، وأن عبيدة لما سأله محمد بن سيرين عن آية كريمة (يعنى سبب ظهورها) رد عليه بأن الصحابة الذين عاصروها وتحققوا منها انتقلوا إلى رحمة الله»، ويقول خليل عن هذا الخبر إنه «إشارة واضحة لا تخفى على الفطن اللبيب إلى القرآن الذي حفظته صدورهم ووعته قلوبهم، وقد سبقت تلك المحاورة الموحية التي جرت بين عبيدة وابن سيرين تأليف الكتب في فرع (أسباب النزول) أحد فروع (علوم القرآن)، وإلا لرجع ابن سيرين إلى أحدها، إنما الذي يهمننا (القول لخليل) أن ما طلع به علينا السيوطي ترميز جلي للقرآن المتلو المحفوظ في حنايا صدور الأصحاب» و«السيوطي كما أسلفنا من علماء القرن العاشر ولدى وفاته مضت تسعة قرون وعقد على كتابة مصحف الأموي عثمان بن عفان، ومع ذلك سيطر على وجدانه (السيوطي) القرآن المجيد الذي وصفه نديده ومعاصره القسطلاني بأنه غض ومحض وخالص»، وأنهى خليل حديثه بقوله: «نكتفي بشهادة هذين الإمامين العالمين العاكمين لإزالة ما قد يحيك في قلب أي قارئ أو يحيك في صدره أو يشوش عقله القول بضرورة التمييز بين القرآن المتلو والمقروء/ المحفوظ وبين (القرآن) المدون بمعرفة الأموي عثمان بن عفان وتحت رقابته وإبان خلافته (...). وعسى أن تتولد عند القارئ قناعة كاملة بهذه الحقيقة البالغة الخطر» (٦٧).

هذا هو أهم ما قاله خليل عبد الكريم فى تمييزه بين «القرآن المتلو والقرآن المكتوب» تعمدت نقله بنصه وبأدلته أولاً: حتى لا أمنح دراويش الشيخ فرصة القول بتعاملى مع أقوال شيخهم بمنطق «القص واللصق». ثانياً: حتى أتيح للقارئ فرصة التعرف على رأى الشيخ بأقوال الشيخ نفسه. ثالثاً: حتى أتيح للدراويش وللقارئ فرصة ردى إلى صواب قد أكون جهلته - وهذا وارد - وأعد الدراويش - بعد كشفهم للصواب الذى أجهله - بالتراجع عن رأى فى علمية ما قاله شيخهم.

وبدون تطويل أقول:

إننى بعد بحث وتنقيب فيما أمتلكه من مؤلفات «البحاث القدامى» (وهى كثيرة) لم أجد لـ «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى صدور الصحابة وبين القرآن المدون فى عهد عثمان الأموى» أى وجود لا بـ «الفص والنص» أو حتى بالمعنى، وهو ما يعنى أن أولئك «البحاث» لم «يلتفتوا إلى» هذا «التمييز»، وبالتالي لم «يسطروه»، لأنهم لم يفكروا فيه، وأستطيع القول بأن ما فكروا فيه و «التفتوا إليه» و «قررروه» و «سطروه فى مؤلفاتهم» أخفاه الشيخ خليل، وحتى لا يكون قولى «مرسلاً عاطلاً عن الدليل» سأكتفى بما اكتفى به الشيخ أى بكتايب القسطلانى والسيوطى.

ففى كتابه «لطائف الإشارات لفنون القراءات» قال القسطلانى: «القرآن معناه: الجمع. من قولهم قرأت الشيء، أى جمعته» - وأن الرسول «بلغه كما أنزل عليه، وألقاه إلى الأمة كما ألقى إليه، لم يخف منه حرفاً، كما شهد به أحسن القائلين فى قوله: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينَ﴾ (سورة - التكرير - ٢٤) فتلغاه أصحابه من فيه غضاً وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصاً محضاً» و «كان القرآن كله كُتِبَ على عهد رسول الله ﷺ فى الصحف والألواح والعُصْب، لكن غير مجموع فى

موضع (مصحف) واحد، ولا مرتب السور، وبعد تسطيره لقصة جمع القرآن في عهد أبي بكر نقل قول الإمام الباقلاني «وكان الذي فعله أبو بكر فرض كفاية بدلالة قوله ﷺ: لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن. مع قوله تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ﴾ (سورة - القيامة - ١٧). وقوله: ﴿إِنْ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ (سورة الاعلى ١٨) وقوله: ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ (سورة البينة ٢) فكل أمر يرجع لإحصائه وحفظه فهو واجب على الكفاية، وكل ذلك من النصيحة لله ورسوله وكتابه وأئمة المسلمين وعامتهم» و «الحفظ» - في السياق - تعنى الحفظ بالكتابة. ولتأكيد هذا المعنى استدلل القسطلاني بقوله تعالى: ﴿آلَمَ ۙ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ (سورة البقرة ٢) وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ وَرُسُلِهِ﴾ (سورة البقرة - ٢٨٥) وقال: «ذلك إرشاد إلى أن كلامه الموحى إلى رسله طريق تخليده تدوينه في الصحف، وأكد ذلك ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: قيدوا العلم بالكتاب. أى بالكتابة (...). فدل هذا الأمر على مشروعية كتابة القرآن العظيم» وفي موضع آخر من كتابه كرر القسطلاني نفس أدلته ليقول «أرشدنا الله (...). إلى أن طريق تخليد كتابه العزيز (القرآن) تدوينه بالكتابة (...). فصارت الكتابة هى السبب إلى تخليد كل فضيلة، والوسيلة إلى توريث كل حكمة جلية، وحرز مودع لا يضيع المستودع فيه، وكثر لا يعتريه نقص مما تصطفيه، وعمدة يرجع إليها عند النسيان . إذ لا يطرأ عليها ما يطرأ على الأذهان... إلخ» (٦٨).

ولأن كتابه في «القراءات» فبعد تدليله على «مشروعية» جمع أبي بكر وتدوين عثمان للقرآن في المصحف قال: إن أئمة القراءات وضعوا لها «ميزاناً» يرجع إليه

(٦٨) القسطلاني - «لطائف الإشارات لفنون القراءات» - تحقيق وتعليق د. عبد الصبور شاهين والشيخ عامر السيد عثمان - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامى - القاهرة ١٩٧٢م - ج

ومعياراً يعود عليه وهو: السند والرسم والعربية، فكل ما صح سنده واستقام وجهه في (اللغة) العربية، ووافق لفظه خط المصحف الإمام (المصحف العثماني) فهو من (القراءات) السبعة المنصوصة، وعلى هذا الأصل بنى قبول القراءات» (٦٩). ولم يكتف القسطلاني بجعل موافقة اللفظ المنطوق للخط المكتوب «ميزاناً» و «معياراً» و «أصلاً» لـ «شرعية القراءة»، لكنه ختم موقفه وكتابه بتأكيد أن «قراءة القرآن في المصحف أفضل منها عن ظهر القلب» (٧٠).

وعند هذا الحد نتوقف لنلاحظ.

أولاً: أن الشيخ - في كتابات سابقة - قال في تعريفه لكلمة «قرآن»: «قرأت الشيء قرآناً: جمعته وضممته بعضه إلى بعض (...) ومعنى القرآن: الجمع، لأنه يجمع السور فيضمها» (٧١). وهو بهذا التعريف لا يختلف مع القسطلاني، وإذا تذكرنا تفسيريق الشيخ بين «المصحف» و «المصحف»، وذهابه إلى أن أبا بكر جمع السور في «صحف»، وأن عثمان جمع «المصحف» (السور) في «مصحف»، و «المصحف: هو ما جُعِلت (ضُمّت) فيه المصحف (السور)» (٧٢). علمنا أن الفارق بين كلمة «القرآن» وكلمة «المصحف» في اللفظ وليس في المعنى.

ثانياً: أن واحدة أو حتى تقارب معنى «القرآن» و «المصحف» يذهب بعقولنا إلى رؤية الأمر النبوي بكتابة ما كان يوحى إليه فور نزوله وتحديد موضع كتابته في السور، وإلى رؤية «جمع» أبي بكر وعثمان للسور في «صحف» و لـ «المصحف» في «المصحف» على أنه تحقيق لمعنى «القرآن» الذي - كما رأينا - حمل في تسميته

(٦٩) نفس المصدر - ج ١ - ص ٦٨.

(٧٠) نفسه - ج ١ - ص ٣٣٢.

(٧١) خليل - «دولة يثرب» - ص ١٨.

(٧٢) نفس المصدر - ص ١١٧.

الأمرب «جمعه» و «كتابه».

ثالثاً: أن هذا «الجمع» كان - كما قال الباقلاني ووافقه القسطلاني - «فرض كفاية»، والمعروف أن الفرض العيني «هو ما يُطلب فعله من كل فرد من الأفراد المكلفين، ولا يجزئ قيام مُكَلَّف به عن آخر.. كالصلاة»، والفرض الكفائي «هو ما يُطلب فعله من مجموع المكلفين، لا من كل فرد منهم، بحيث إذا قام به بعض المكلفين فقد تم الواجب (الفرض) وسقط الإثم والخرج عن الباقيين. وإذا لم يقم به أى فرد من المكلفين أثموا جميعاً بإهمال هذا الواجب (الفرض)» (٧٣). وهذا المعنى عبر عنه القسطلاني بقوله: «فكل أمر يرجع لإحصائه (القرآن) وحفظه (أى «جمعه» و «كتابه»)، فهو واجب (أى فرض) على الكفاية». ولأنه «إذا تعين فرد لأداء الواجب الكفائي كان واجباً عينياً عليه» (٧٤). فقد تعين على أبى بكر وعثمان (بخلافتهما لرسول الله فى حفظ الدين وسياسة الدولة، ويحدث قتل مئات القراء. واختلاف المصاحف فى عهديهما) «جمع» السور فى «صحف» و «الصحف» فى «مصحف»، وقد قاما بهذا «الفرض الكفائي» وأسقطا عن الأمة «إثم» ترك القرآن بدون «جمع» فى «مصحف».

بعد ما لاحظناه نعود إلى قول القسطلاني الذى نقله الشيخ خليل «فتلقاه أصحابه منه غضباً وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصاً محضاً». ونقول بأن «الغض: الطرى الذى لم يتغير» و «المحض: اللبن الخالص» و «الخالص: ما صفا ونصع» (٧٥).

(٧٣) الشيخ عبد الوهاب خلاف - «علم أصول الفقه» - مطبعة النصر - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٤٢م - ص

(٧٤) نفس المصدر - ص ٨٣.

(٧٥) ابن منظور - «لسان العرب» - ج ٢ ص ١٢٢٨ و ج ٥ - ص ٣٢٦٥ و ج ٦ - ص ٤١٤٥.

وهى كلمات - فى حدود معانيها - دقيقة فى وصفها لأمانة الرسول فى تبليغه للنص القرآنى (بلغه كما أنزل عليه، وألقاه إلى الأمه كما ألقى إليه، لم يُخَفِ منه حرفاً) ودقيقة فى وصفها لأمانة «أصحابه» فى نقل النص القرآنى «إلى من تلقاه عنهم». وأيضاً هى كلمات - فى حدود سياقها - لا تفيد بل ولا توحى (مجرد إيهاء) بـ «تمييز» القسطلانى «بين القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون فى عهد عثمان الأموى». وحتى إذا افترضنا - جدلاً - أن الشيخ خليل لم ينتزع هذه الكلمات (الإحدى عشر) من سياقها. ولم يدخلها فى سياق مغاير لتقويلها بما لا تقوله صراحة. فأصول البحث العلمى كانت تحتم على هذا الشيخ مقارنة هذه الكلمات بنصوص أخرى فى نفس كتاب القسطلانى، أولاً: ليضمن قارئه إلى أن ما قالته الكلمات الإحدى عشر تقوله نصوص «قسطلانية» أخرى. ثانياً: - وبالتالى - لتأكيد أن القسطلانى (ورغم انصرام تسعة قرون وقرابة ربع قرن على تدوين مصحف عثمان الأموى) كان يقول بـ «التمييز»، خصوصاً وأن الكلمات الإحدى عشر - كما نرى - خلت من «صراحة النص» و «صراحة الدلالة» على ذلك «التمييز»، وبالأخص لوجود نصوص «قسطلانية» أخرى تقطع بـ «بمشروعية كتابة القرآن»، وأن تدوينه (القرآن) بالكتابة فى صحف ثم فى «مصحف» هو «فرض كفاية، وهى الطريقة (التي أرشدنا الله إليها) لتخليد كتابه العزيز»، وأن «المصحف العثمانى» هو «الميزان» و «المعيار» و «الأصل» لـ «شرعية القراءة (للقرآن)» إلخ وهى نصوص - كما نرى - كان يتحتم على الشيخ نقلها وتحليلها وإثبات أنها (وعلى عكس ظاهرها النافى لـ «التمييز») تقول بـ «التمييز».

ولكن الشيخ خليل - كما هو ظاهر - لم يجد ما يضطره إلى إلزام نفسه بأصول البحث العلمى، بل وعلى عكس المنتظر منه كباحث يتفاخر بـ «ديدنه» فى «التوثيق

المبالغ فيه» - كما قال - «كيما نسد طريق ونسك المنفذ ونغلق الدرب على أى مرء سقيم أو لجاج عنيد أو لجاجة شكسة»^(٧٦). للأسف لم يكف بنقل الكلمات الإحدى عشر لكنه - وبجراة - خيّلها لقارئه على أنها «عبارات (!!!) صريحة النص والدلالة معاً على ذلك التمييز»، وذلك - فى تقديرى - بقصد تضبيب أو تغييب حقيقة أن كلمات القسطلانى (سواء فى حدود معانيها أو فى حدود سياقها) تصف «بصریح النص» دقة وأمانة عملية «نقل» القرآن/ الوحي (من جبريل إلى الرسول إلى الصحابة إلى التابعين إلينا)، وذلك - فى تقديرى - بقصد إبعاد عقل قارئه عن مجرد الاقتراب من حقيقة الفارق الجوهرى بين عملية «النقل» للقرآن / الوحي وبين عملية «فعل» هذا القرآن / الوحي فى عقل أو فى قلب المتلقى.

ولأن الشيخ خليل - كما مر بنا - لم يكف بما نسبته للقسطلانى لتوثيق قوله بـ «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون (فى مصحف) فى عهد عثمان الأموى»، لكنه لتأكيد هذا «التمييز» وتثبيتته فى عقول قرائه «كأمر مقرر التفت إليه البُحاث القدامى وسطروه فى مؤلفاتهم» نقل ما نقله السيوطى «أن محمد بن سيرين سأل عبيدة عن آية من القرآن فقال له: اتق الله وقل سداداً، ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن»، فقبل أن تقترب بعقولنا من حقيقة هذا الفارق الجوهرى أجد من المهم التوقف قليلاً لتأمل ما نقله الشيخ عن السيوطى فى ضوء بعض ما قاله السيوطى وسكت الشيخ عن نقله.

فى كتابه «التحجير فى علم التفسير» قال السيوطى «القرآن (..) هو فى اللغة : الجمع (...)، تقول: قرأت الشئ قرأتاً إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض.

وقال أبو عبيدة: وسمى القرآن لأنه يجمع السور ويضمها» (٧٧). وفي كتابه «الإتقان في علوم القرآن» نقل عن الحارث المحاسبى أن «كتابة القرآن ليست بمحدثة، فإنه ﷺ كان يأمر بكتابه، لكنه كان مفروقاً في الرقاع والاكتاف والعُصب، فلما أمر الصديق (أبو بكر) بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعاً و «جمعها وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء» (٧٨). وبعد حديثه عن جمع أبي بكر وتدوين عثمان للقران في المصحف، قال عن ترتيب الآيات: إن «الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات (في سورها) توقيفى لا شبهة في ذلك»، ونقل اختلاف العلماء حول ترتيب السور، وهل هو توقيفى (اجتهادى) أم توقيفى (بأمر رسول الله)؟ وانتهى إلى أن «الذى ينشرح له الصدر ما ذهب إليه البيهقى وهو أن جميع السور ترتيبها توقيفى (أى بأمر الرسول) إلا براءة والأنفال» (٧٩). ولم يكتف السيوطى بتسطير هذا رأى فى كتابيه «التحبير» و «الإتقان»، لكنه أفرد له كتاباً كاملاً سماه «تناسق الدرر فى تناسب السور» (نشر بعنوان «أسرار ترتيب القرآن» - دار الفضيلة - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٢م) وإلى جانب ما سبق وفى تناوله لـ «القراءات» (كعلم من علوم القرآن) نبه السيوطى قارئه إلى قول الزركشى «القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان. فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ ليليان والإعجاز، والقراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور فى الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما (...).، والتحقيق أنها (القراءات السبع) متواترة عن

(٧٧) السيوطى - «التحبير فى علم التفسير» - تحقيق د. فتحى عبد القادر فريد - دار المنار - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩ - ص ٣٩.

(٧٨) السيوطى - «الإتقان فى علوم القرآن» - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار التراث - القاهرة - بدون تاريخ - ج ١ - ص ١٦٨.

(٧٩) نفس المصدر - ج ١ - ص ١٧٢ - ١٧٩ و «التحبير فى علم التفسير» - ص ٣٧١ / ١٧٣.

الأئمة السبعة، أما تواترها عن النبي ﷺ ففيه نظر»، وعلق السيوطى على ما نبه إليه بقوله «قلت: فى ذلك (أى فيما قاله الزركشى) نظر»، وذهب السيوطى إلى أنه «قد نص على تواتر ذلك كله أئمة الأصول (...)»، وهو الصواب، لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ (القرآنى) ثبت تواتر هيئة أدائه (قراءته)، لأن اللفظ لا يقوم إلا به. ولا يصح إلا بوجوده» (٨٠).

وما نقلناه - فى حدود فهمنا - يعنى أن السيوطى لم يكن - فقط - مع كتابة القرآن فى مصحف، أو حتى مع رأى القائل بأن ترتيب الآيات فى سورها، بل وترتيب السور فى المصحف كان بتوقيف من رسول الله نفسه، وإنما - أيضاً - كان مع نفى التمييز بين «القرآن» و «قراءاته»، إلى جانب هذا، إذا علمنا أن «القرآن» (سواء عند السيوطى أو الزركشى) هو الآيات والسور المجموعة - أى المدونة والمكتوبة - فى المصحف، وأن «القراءات» هى التلقى (سواء ب «التواتر» عند السيوطى، أو ب «الآحاد» عند الزركشى) لنفس آيات وسور المصحف بالمشافهة عن رسول الله، فالذى كنا - كقراء - نتظره من الشيخ خليل (كباحث - كما قيل - علمى وموضوعى) أن ينقل رأى السيوطى الثابت - فعلاً - فى كتابه، وأن يحدد لنا - كقراء له - موقفه هو (كباحث) من قضية «القرآن» و «القراءات» فى ضوء قوله ب «التمييز بين القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ فى الصدور، وبين القرآن المدون (المكتوب فى مصحف) فى عهد عثمان الأموى»، وهل «القرآن المقروء / المتلو» - عند خليل - يمكننا فهمه على أنه «القراءة» أو «القراءات» - عند السيوطى والزركشى - خصوصاً وأن المشترك بين «المقروء / المتلو» و «القراءات» هو «المشافهة»

وليس «التدوين»؟ أم أن «القرآن المقروء/ المتلو» - عند خليل - يختلف عن ويغير «القراءات» - عند السيوطي والزركشى؟

للحقيقة، ورغم أن الشيخ خليل لم يحدد بدقة حقيقة موقفه من قضية «القرآن» و «القراءات» إلا أن الثابت أنه في قوله بـ «التمييز» وصف «القرآن المقروء/ المتلو» = المحفوظ في الصدور» بـ «الصورة الصوتية»، ولتأكيد انطباق الوصف على الموصوف نقل ما أسماه بـ «اللوحه الفنية الرائعة» التي - كما قال - رسمها د. محمد عبد العزيز مرزوق في قوله «أما الصورة الصوتية فتتجلى في تلقى القرآن بالمشافهة من صاحب الوحي، إذ كان النبي يقرأ ما ينزل عليه والصحابه حوله يسمعون بآذانهم ما يقرؤه النبي فيعرفون عن طريق السماع حقيقة النظم القرآنى، ويقفون على أسلوب أدائه، وينبغى أن نذكر أن هذا الضرب من التلقى لم يقع مرة واحدة بل تكررت القراءة وتكرر التلقى عن النبي» وأحالنا الشيخ خليل إلى كتاب د. مرزوق («المصحف الشريف.. دراسة تاريخية وفنية» - ص ١٢) (٨١).

نعم بالرجوع إلى هذا الكتاب (المرجع) وجدنا أن الشيخ خليل - بقصد وتعمد - تجاهل ما كتبه د. مرزوق (قبل النص المستشهد به) «لقد حرص النبي منذ اللحظة الأولى (لنزول الوحي) على حفظ هذا الوحي واستظهاره، كما حرص في الوقت نفسه على تدوينه فور نزوله، وكان هذا التدوين يتم تحت إشرافه ورقابته، كما حرص أيضاً - صلوات الله عليه - على أن يحفظه لاتباعه. وهكذا منذ اللحظات الأولى لنزول الوحي على النبي أصبح للقرآن صورتان واضحتان صورة صوتية وصورة مكتوبة (خطية)، أما الصورة الصوتية فتتجلى في... إلخ»، إلى أن يقول د. مرزوق: «ولم تكن اللغة العربية الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم قد تهيأت

لها السيطرة اللغوية حيثذ، بل كانت متعددة اللهجات نظراً لاتساع أرجاء شبه الجزيرة العربية واختلاف البيئات فيها، الأمر الذى جعل هذه الألسن متباينة بعضها عن بعض فى النطق، وفى التعبير بأصواتها، ولما كان من العسير على الصحابة أن يحفظوا هذا القرآن بغير اللهجة التى يتكلمون بها فقد أجاز لهم النبى تلاوته باللجات التى درجوا عليها، وأقرأهم (النبى) بهذه اللهجات، أو بعبارة أخرى بهذه القراءات وفقاً لما تستطيعه ألسنتهم (...). هذه هى الصورة الصوتية للقرآن^(٨٢). عن «الصورة المكتوبة»، قال د. مرزوق: «إن التدوين والكتابة لم تكن من الأمور الشائعة بين العرب فى ذلك العصر، فقد كانت الأمية طاغية عليهم. والكتابون فيهم قلة ملحوظة، ولكن (رغم هذا) حرصُ النبى على حفظ كلمات الله قد دفعه إلى العمل على تدوينها فور نزولها، فاتخذ كتبة يكتبون آيات القرآن أولاً بأول، ويلازمون النبى حيثما ذهب وأنى أقام لكى يؤدوا هذا العمل الذى تفرغوا له. لا يشغلهم عنه شاغل، وقد تمت هذه الكتابة بيد كُتّاب من قريش فى مكة. وكُتّاب من الأنصار فى المدينة، ولم يكن فى رسم الحروف فروق واضحة كما كان الحال فى القراءة الشفوية (الصورة الصوتية) (...). وهكذا أصبح للقرآن الكريم مصدر جديد، فإلى جانب صدور الحفاظ التى استوعبته كانت تلك السطور التى خطتها يد الكتبة فى مكة (...). وفى المدينة.

نعم، تجاهل الشيخ خليل لما نقلناه وسكوته عن إخبارنا - كقراء له - بالمدون فى مرجعه عن «الصورة المكتوبة للقرآن فى عهد النبى» يقوى شكنا فى حكاية «علمية» و «موضوعية» الشيخ، ونعم، نستطيع رؤية تجاهل الشيخ وسكوته عن نقل ما قاله

(٨٢) د. محمد عبد العزيز مرزوق - «المصحف الشريف: دراسة تاريخية وفنية» - سلسلة «قضايا إسلامية» -

الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٥م - ص ١٣/١٢.

د. مرزوق عن «الصورة المكتوبة» ورؤية احتفاء نفس الشيخ بما قاله نفس الدكتور عن «الصورة الصوتية» في ضوء الإصرار (الخليلى) على «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو المحفوظ في الصدور وبين القرآن المدون (المكتوب) في عهد عثمان الأموى»، لكن الجدير بالذكر - إلى جانب هذا - أن أهم ما فى اعتماد الشيخ لوصف د. مرزوق لـ «القراءات» (السبع) بـ «الصورة الصوتية» على أنها - أيضاً - وصف دقيق لـ «القرآن المقروء/ المتلو المحفوظ فى الصدور» أن هذا «القرآن المقروء/ المتلو المحفوظ» (إذا حذفنا الصفة واكتفينا بالموصوف) سيكون هو - تحديداً - «القراءات».

وبهذا التحديد قد نكون اقتربنا بعقولنا من إجابة جادة عن السؤالين السابقين . لكن هذا التحديد (الإجابة) يقذف بعقولنا فى منطقة مليئة بالتساؤلات الشائكة التى لا أملك الآن سوى مجرد طرح بعضها:

لماذا - فى وصفه لـ «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ» - اعتمد الشيخ خليل الوصف («الصورة الصوتية») وتعتمد عدم ذكر الموصوف (القراءات)؟ هل لأن مصطلح «القراءات» عتيق وسلفى وبالتالي لا يناسب «يسارية» و «تنويرية» الشيخ ؟ أم لأن «الصورة الصوتية» وصف جديد وتجديدى وسيغنيه عن المصطلح العتيق وبالتالي - والأهم - لن يضطر الشيخ إلى تحديد: بأى «قراءة» (صورة) من «القراءات» (الصور الصوتية) كان «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ»؟

وإذا كان «القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ» هو «القراءات» (بما أنه هو «الصورة الصوتية») بل وإذا كان السيوطى فى اختلافه مع الزركشى رفض «التمييز» بين حقيقة «القرآن» وحقيقة «القراءات» ورأهما حقيقة واحدة متواترة «لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ (القرآنى) ثبت تواتر هيئة أدائه (أى «الصورة الصوتية» لقراءته)»، فلماذا لم يستبعد الشيخ خليل الإمام السيوطى ويستشهد برأى الزركشى؟ هل لجهله برأى

الزركشى، أم حاجته إلى «عالم» و «علم» و «معاصر للقسطلانى» فكان السيوطى؟ وإذا استبعدنا احتمال الجهل ورجحنا احتمال الحاجة، فلماذا تجاهل الشيخ خليل رأى السيوطى فى الجزئية محل البحث؟ ولماذا لم ينقل هذا رأى ويختلف معه كما فعل السيوطى نفسه مع الزركشى؟

أنا لا أعرف، والذي أعرفه - يقيئاً - أن الشيخ خليل لم يكتف بحجب رأى السيوطى الرافض لـ «التمييز»، لكنه وبجراً (وربما تحت ضغط حاجته إلى اسم السيوطى) - تعمد نقل رأى آخر للسيوطى فى جزئية أخرى هى تحديد «أسباب النزول» للتدليل على أن السيوطى يشاركه القول بـ «التمييز».

وهى - فى تقديرى - جراءة غير متوقعة من شيخ يفترض فيه العلم بالفروق «المعلومة بالضرورة» بين «علم القراءات» (الصورة الصوتية لقراءة الآيات) وبين «علم أسباب النزول»، وبالتالي يفترض فيه العلم ببديهية أن لـ «علم القراءات» أدلة ثبوت تختلف عن، أو على الأقل ليست هى أدلة ثبوت «علم أسباب النزول». وأيضاً يفترض فيه العلم بأن التدليل على «القراءات» (الصورة الصوتية) بأدلة «أسباب النزول» يخرج عن المعقول لفساده.

لكن - وكما مر بنا - هذا «اللا معقول» أو التدليل الفاسد هو ما اعتمده الشيخ خليل حيث قال: «حمل السيوطى إلينا خبراً غنياً بالدلالات والمعطيات وهو: أن محمد بن سيرين سأل عبيدة عن آية من القرآن، فقال له: اتق الله وقل سداداً ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن». . . ورغم أن سؤال ابن سيرين - كما هو واضح - ليس عن «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ» أو عن «الصورة الصوتية» لقراءة الآية، وإنما هو - تحديداً - عن «سبب نزولها». رغم هذا قال خليل عن هذا الخبر: إنه «إشارة واضحة لا تخفى على الفطن اللبيب إلى القرآن الذى حفظته

صدرور الصحابة ووعته قلوبهم»، ولم يكتف الشيخ بهذا لكنه قال: «الذى يهمننا أن ما طلع به علينا السيوطى ترميز جلى للقرآن المتلو المحفوظ فى حنايا صدور الأصحاب»، وهذا «الترميز» دليل على أنه رغم «مضى تسعة قرون وعقد على كتابة مصحف الأموى عثمان بن عفان ومع ذلك سيطر على وجدان السيوطى القرآن المجيد (المقروء/ المتلو = المحفوظ) الذى وصفه نديده ومعاصره القسطلانى بأنه غض ومحض وخالص».

وما فعله الشيخ قد يعنى - فى عمقه الدلالى - سوء ظنه بقارئه (خصوصاً العلمانى - الليرانى .. وبالأخص اليسارى - الماركسى) الذى - فى التقدير الخليلى - هو قارئ «استهلاكى» بجانب افتقاده للمعرفة الكافية بـ «علوم القرآن» التى تمكنه من التفريق بين «القراءات» و«أسباب النزول»، وبجانب افتقاده للجراءة العقلية التى تمكنه من نقد «اللامعقول» الخليلى. فهو (= القارئ العلمانى فى التقدير الخليلى) لديه القابلية النفسية للتستر على هذا «اللامعقول» .. لكن اليقضى (على الأقل بالنسبة لى كقارئ غير علمانى) أن الشيخ خليل بكل ما فعله لم يوفق فى «إزالة ما يحكيه فى قلبى» قوله «بضرورة التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون (المكتوب فى مصحف) فى عهد عثمان الأموى»، بل ورغم كل ما ساقه من أدلة (تناولنا أهمها)، ورغم قذائفه البلاغية التى قصف بها عقولنا لإقناعنا - كقراء - بأن «القرآن المقروء أو المتلو أو المحفوظ فى الصدور غض طرى يتفجر نضارة وبكارة، أبوابه مفتوحة ومداخله ميسرة ومنافذه واسعة ومآتبه سهلة ومفاتيحه طيبة، أما القرآن المدون أو المكتوب (فى المصحف) فتغلفه القداسة وتعلوه المهابة وهو محفوظ محشود ومحروس مخفور تحوطه أسيجة منيعة وأسوار عالية يقف عليها حجاب وسده ومرابطة يحولون بين أى إنسان والاقتراب منه ..

إلخ» رغم هذا لم يُؤلّد الشيخ في عقولنا «قناعة كاملة (أو حتى ناقصة)» بما وصفه بـ «هذه الحقيقة البالغة الخطر»، «أن القرآن المجيد بدأ شفاهياً وحفظ في الصدور مدة طويلة إبانها اتسم بالطزاجة والعطاء والبكورة والتفتح حتى زمل (أسرع) عثمان بن عفان وسيجّه وأغلق عليه بين دفتين، ونحول (بسبب هذا الفعل العثماني - الأموي) من القرآن إلى المصحف»، و«أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهي) ومحاولة تسييجه (تدوينه في كتاب - مصحف) ضررها أضعاف نفعها».

وبدون مبالغة أستطيع القول بأن الشيخ خليل - بكل ما كتبه حَتَمَ (بالتشديد) على عقولنا الشك في حقيقة هذه «الحقيقة».

أولاً: لأننا لو ذهبنا مع هذا الشيخ إلى ما وصفه بـ «الحقيقة» التي تقول بـ «كتابة القرآن في مصحف في عهد محمد وبتوجيه وإشرافه»، وإذا جاز لنا الذهاب مع نفس الشيخ إلى ما وصفه أيضاً بـ «الحقيقة» التي تقول بأن محمداً «لم يأمر بتدوين القرآن في مصحف»، بل «ولم ير في حياته مصحفاً» وأن «القرآن (كما نقل الشيخ عن السيوطي) كُتِبَ كله في عهد رسول الله، ولكنه لم يجمع في موضع (مصحف) واحد»، فلا بد من مد الخط إلى منتهاه بتحميل محمد بن عبد الله مسؤولية هذا «الضرر» سواء بـ «تسييج» للقرآن في مصحف - إذا قلنا بـ «الحقيقة» الأولى - أو بتمهيده لـ «التسييج» بكتابه لما كان يوحى إليه فور نزوله - إذا قلنا بـ «الحقيقة» الثانية - وما فعله محمد بن عبد الله لا يعنى سوى أنه كان يقصد إلحاق «الضرر» بالقرآن. أو أنه كان يجهل «هذه الحقيقة البالغة الخطر» التي تقول بـ «أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهي)، ومحاولة تسييجه (تدوينه - كتابته) ضررها أضعاف نفعها». وفي المقابل لا يعنى اكتشاف خليل عبد الكريم لما وصفه بـ «الحقيقة البالغة الخطر» وكشفه لها ودفاعه عنها سوى أن خليل عبد الكريم كان أعلم من محمد بن عبد الله بطبيعة القرآن، أو أنه كان أحرص منه على القرآن، أو أنه حاول

رفع «الضرر» الذى (سواء بقصد أو بجهل) ألحقه محمد بن عبد الله بالقرآن «النص المفتوح (الشفاهى)» الذى «سبَّجه» أو مهد لـ «تسيِّجه» فى مصحف ..

ثانيًا: قال خليل عن «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى الصدور»: إنه «لا يباين القرآن المجيد الذى تم تدوينه إبان حكم الأموى عثمان بن عفان فى مصحف واحد» وتبرأ مِمَّن يفهم تمييزه «بين القرآن المقروء/ المتلو (الصورة الصوتية) وبين القرآن المدون/ المكتوب (الصورة الخطية)» على «أنهما قرآنان». وقطع بـ «أنهما قرآن واحد مجيد بيد أن النظرة لأحدهما تفاصيل النظرة للآخر»^(٨٣) ورغم مباينة هذه الأقوال «الخليلية» لما قاله الشيخ نفسه فى كتابه «دولة يثرب» - وتناولناه فى الفصل السابق - عن «المصحف المحمدى» و«مصحف الصحابة» و«المصحف العثمانى»، وهى مباينة - فى تقديرى - تجعل القارئ (العاقل) يشكك كثيراً فى جدية الأقوال «الخليلية» سواء المثبتة لـ «التباين» (فى دولة يثرب)، أو النافية لهذا «التباين» (فى كتابه «النص المؤسس ومجمعه»)، وأيضًا هى مباينة - فى تقديرى - كانت توجب على الشيخ خليل - إن كان فعلاً (كما قيل) «يبحث عن الحقيقة». أو حتى يتعامل مع قارئه (اليسارى - العلمانى .. إلخ) كقارئ عاقل - أن يراجع تناقضاته فى مسألة «جمع القرآن فى مصحف»، ويحدد بدقة هل هذا «الجمع» (التدوين - الكتابة) تم فى عهد محمد «وبتوجيهه وإشرافه»، أم تم فى عهد عثمان «وبتوجيهه وإشرافه»؟ بجانب هذا. إذا كان «الجمع» (التدوين - الكتابة) «ضرره أكثر من نفعه» لتعارضه مع حقيقة القرآن «كنص مفتوح (شفاهى)»، وإذا كان الشيخ قطع بأن «القرآن المقروء / المتلو لا يباين القرآن المدون / المكتوب» وبأنهما (سواء فى «صورته الصوتية» أو فى «صورته الخطية») «قرآن واحد»، ولم يكتف بهذا لكنه أضاف: «بيد أن النظرة لأحدهما تفاصيل النظرة للآخر»، ليؤكد أن إثباته لتطابق الصورتين «الصوتية»

والخطية» لا ينفي قوله بـ «المفاصلة» و«التمييز»، وهو ما يعنى - فى حدود فهمنا - أنه ليكون النص القرآنى «غضاً طرياً يتفجر نضارة وبكارة»، ولتكون «أبوابه مفتوحة ومداخله ميسرة ومنافذه واسعة ومآتبه سهلة ومفاتيحه طيبة»، يشترط الحفاظ على «شفاهيته» بتلقيه فى «صورته الصوتية» عن طريق «الأذن» (سماعه من حافظ)، أو عن طريق «الفم» (تلاوته من الذاكرة)، أما تلقيه عن طريق «العين» فى «صورته الخطية» من «المصحف» الذى «تغلفه القداسة وتعلوه المهابة» و«المحفود المحشود والمحروس المخفور... إلخ» فهو تلقى «إستاتيكى» و«ضار» لأنه لا «يتسم (مثل التلقى الشفاهى) بالحركة والديناميكية» (٨٤).

إذا كان ذلك كذلك. فنحن لن نشغل أنفسنا - الآن - برؤية انحياز الشيخ خليل إلى «القرآن المقروء/ المتلو» (الصورة الصوتية) فى ضوء قول الشيخ نفسه: إن «ترتيل (تلاوة) القرآن أو تجويده ترتيلاً صحيحاً وتجويداً سليماً لا يستطيعه إلا من تعلم القواعد على أيدي علماء متخصصين» (...). أما الذى يغامر بترتيل القرآن أو تجويده دون أن يتلقى علوم القراءات (الصورة الصوتية) على أساتذة متخصصين فإنه يعرض نفسه للإخفاق الذريع» (٨٥). وذلك حتى لا يبعدنا ترحيب الشيخ بوجود طبقة من القراء أو كوكبة من السدنة وطائفة من المرازبة ومجموعة من الحجاب تحلقت حول القرآن المقروء/ المتلو يمنعون الاقتراب منه إلا بإذنهم ويحظرون تلاوته إلا إذا مَهر بخاتمهم، ويحجرون ترتيله إلا على من حاز صفات أو مؤهلات أو إمكانيات ينفردون هم بتحديدتها (٨٦). حتى لا يبعدنا هذا الترحيب الخليلي عن رصد توقف الشيخ عن بذل الجهد العقلى والعلمى المطلوب للإجابة عن:

(٨٤) نفس المصدر - ج ١ ص ٢٥.

(٨٥) خليل - «نحو فكر إسلامي جديد» - مرجع سابق - ج ٢ - ص ٢٥٩.

(٨٦) خليل - «النص المؤسس ومجمعه» - ج ٢ - ص ٣٦٧.

هل «الشفاهية» شرط لـ «تفجر نضارة وبكارة وطزاجة» القرآن ولـ «انفتاح أبواب ويسر مداخل وتوسع منافذ وسهولة مآتى» النص القرآنى؟ وهل تحقق «تفجر» و«انفتاح» و«يسر» و«سهولة» و«ديناميكية» النص القرآنى مشروط بـ «شفاهية» التلقى؟ وهذا السؤال يحيلنا إلى ما قاله خليل عبد الكريم عن «الصحابة كبارهم وصغارهم» (...). هؤلاء عرب فيهم نسبة كبيرة من البداوة وقضوا معظم حياتهم فى مجتمع تحكمه أعراف قبيلة نصف متبدية، وأنه من المستحيل عليهم أن يتخلصوا من آثارها عليهم إبان عقدين من الزمان»، ورغم أن «الذى لا يشك فيه أحد أن محمداً أدى الأمانة وحاول أقصى ما يحاوله داعية أن يخرج تابعيه من إطار تلك التقاليد» فـ «إن التقاليد البدوية التى عاشها (أبو بكر مثلاً) معظم حياته تغلبت على القشرة الإسلامية الهشة التى اكتسبها»^(٨٧).

وما قاله خليل يثير فى عقولنا البسيطة تساؤلاً أبسط عن فعل «التلقى الشفاهى» لـ «القرآن المقروء/ المتلو» فى حياة «الصحابة كبارهم وصغارهم»، ولماذا لم «يفتح» أبوابه ويسر مداخله ويوسع منافذه ويسهل مآتيه» لـ «تفجر نضارة وبكارة وطزاجة وديناميكية» فى قلوبهم وعقولهم؟ هل المانع من الفعل يكمن فى كيفية «التلقى»، أم فى «المُتلقى» (القرآن)؟ أم فى «المُتلقى» (الصحابة)؟ والسؤال برىء، وكان فعلاً يحتاج إلى إجابة، لأن وصف الشيخ خليل لعقيدة «كبار الصحابة» [أبو بكر وعمر وأبو عبيدة وعثمان وخالد بن الوليد... إلخ]^(٨٨) بـ «القشرة الإسلامية الهشة»، نعم - وفى المقابل - يكاد يلقى بعقيدة «صغار الصحابة» فى مربع مظلم يخلو من هذه «القشرة الهشة»، إلا أنه - فى تقديرى - كان يوجب على الشيخ «التنقيب والتفتير

(٨٧) خليل - «دولة يثرب» - ص ٨٦ / ١٤٢.

(٨٨) نفس المصدر - ص ٨٦.

والبحث» لتعريفنا - كقراء له - بحقيقة «تلقى» من حددهم بـ «الصحابة كبارهم وصغارهم» لـ «القرآن»، وهل هذا «التلقى الشفاهي» كان لـ «الصورة الصوتية» فقط [أى اكتفى فيه هؤلاء الصحابة بـ «تلقى» كلمات «القرآن» كمجرد «أصوات» أو حتى كـ «نظم» - كما يقول خليل - «لغته عالية مرموزة مليئة بالكنايات والمجاز والاستعارات والمضمرات والشفرات... إلخ»^(٨٩)] أم اخترقوا بعقولهم «الصوت الشفاهي» أو «الصورة الصوتية» (بعد ضبط أداثها الصوتي) وتعاملوا مع «المعنى» فى كلمات وآيات وسور «القرآن» [أى كنص يحمل رسالة]؟

والإجابة عن هذا التساؤل - فى تقديرى - كانت ستوجب على الشيخ تحديد طبيعة العلاقة بين «القشرة الإسلامية الهشة» التى اكتسبها «الصحابة» وبين «تلقينهم الشفاهي» لـ «القرآن»، وبالتالي كانت ستقوده إلى تحديد المانع الذى تساءلنا عنه.

هذا إذا رأينا قول الشيخ خليل بـ «التمييز» فى ضوء تصريحه بـ «هشاشة» إسلام «الصحابة»، أما إذا اكتفينا برؤية قوله بـ «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو (الشفاهي) وبين القرآن المدون/ المكتوب (الخطي)» فى ضوء نفيه لوجود «تباين» بين «الصورة الصوتية» و «الصورة الخطية»، وأنهما - كما قال - «قرآن واحد»، فهذه الرؤية ستغرق عقولنا بتساؤلات أخرى، لأننا إذا فهمنا نفي الشيخ لوجود «تباين» على أنه - فى المقابل - تأكيد لوجود «تطابق»، وهو ما يعنى أن «القرآن المقروء/ المتلو (بصورته الصوتية)» هو (بكل سوره وآياته وكلماته وحروفه) نفس «القرآن المدون/ المكتوب (بصورته الخطية فى المصحف العثماني)» فقول هذا الشيخ بـ «التمييز» [أى بأن تطابق «المتلو» (المنطوق) لـ «المدون» (المكتوب) لا ينفى أن «النظرة للمتلو تفصل النظرة للمدون»] يصعب قبوله على أنه «حقيقة باللغة الخطر» أو حتى على أنه رأى جاد بدون تحديد موقفه من:

هل «التلقى الشفاهي» الأول لـ «القرآن» [من الرسول إلى صحابته ومعاصريه في مدينتي مكة والمدينة في الثلث الأول من القرن الميلادي السابع] يعنى تأييد «شفاهية التلقى» في كل مكان آخر وفي كل زمان قادم؟ أم أن «الشفاهية» كانت وسيلة لنقل وتلقى القرآن في مجتمع تسوده الأمية، وبالتالي - حسب الحقائق الثابتة - لم يجد الرسول نفسه (سواء في محتوى أو في بنية النص القرآني) ما يمنعه من التوسل أيضاً بكتابة الآيات والسور في نفس زمان ومكان نقله «الشفاهي» لها؟

وإذا كان الشيخ خليل - وبإصرار - يلح على تثبيت «أن القرآن المقروء/ والمتلو والمحفوظ في صدور أول من تلقاه (شفاهة) من سيد ولد آدم (محمد) وهم صحابته اتسم بالحركة والديناميكية (وبالطزاجة والبكارة والنضارة)، لأنه ارتبط بحياتهم ومشاكل معاشهم ودنياهم... إلخ»^(٩٠) فهل هؤلاء الصحابة كانوا مجموعة موحدة يتطابق ويتمثل أفرادها، وبالتالي يجوز - علمياً وموضوعياً - تعميم سمات «الحركة والديناميكية والطزاجة... إلخ» على «تلقى» كل الصحابة لـ «القرآن»؟ أم كانوا أفراداً «من بيئات مختلفة وأصول متباينة وذوى ثقافات متعددة»، وبالتالي لا يجوز - علمياً وموضوعياً - تعميم هذه السمات على «تلقى» كل الصحابة للقرآن؟ وإذا خرجنا من عصر الصحابة إلى عصور الذين افتقدوا شرط «مشاهدة التنزيل» الذي «ارتبط بحياة ومشاكل معاش ودنيا» غيرهم. فهل كل «تلقى شفاهي» لاحق (أي من عصر التابعين حتى آخر الزمان) لا بد وأن يتسم - أيضاً - بـ «الحركة والديناميكية والطزاجة... إلخ» فقط لمجرد «شفاهيته»؟

للحقيقة أنا أشهد بأن الشيخ خليل في كتابه «شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة» قطع بـ «أنه من التبسيط المخمل والخفة البعيدة عن الموضوعية والعلمية بل

والتاريخية النظر إلى الصحابة باعتبار أنهم عصبة موحدة يتطابق ويتمثل أفرادها»^(٩١). نعم أقر الشيخ في كتابه هذا بهذه الحقيقة كمقدمة وجدها ضرورية لتمرير حديثه الغريب عن «مفردات خطة الطاعة» (طاعة الصحابة للرسول) التي - كما قال - «رسمها محمد ونفذها بمهارة فائقة»^(٩٢) [وهذا حديث يحتاج إلى حديث ليس هنا مكانه].. ونعم، هذه «الطاعة» - في كتابات أخرى للشيخ - لم تكن صادقة. وإنما كانت «قشرية» و«هشة» مثل «إسلام» هؤلاء الصحابة [راجع الفصل السابق من هذه الدراسة]، لكن الجدير بالذكر الآن أن الشيخ خليل في كتابه «النص المؤسس ومجموعه» اعتمد «التبسيط المخمل والخفة البعيدة عن الموضوعية والعلمية بل والتاريخية» وتعتمد عدم طرح هذه الأسئلة.

أولاً: حتى لا يضطر إلى تناول مدى تأثير «اختلاف بيئات وتباين أصول وتعدد ثقافات» الصحابة في مستوى وعمق «تلقينهم» لـ «القرآن»، فيضطر إلى نفى واحدته والإقرار بتفاوت مستويات «التلقى».

ثانياً: حتى يضمن حصر قضيته في شكلها أى في كيفية «التلقى» (شفاهية - كتابية).

ثالثاً: حتى يتمكن من تخييل «الشفاهية» كأصل وحيد اعتمده رسول الله، و«الكتابية» كانهراف أو كخطأ أو كخطيئة اقترفها عثمان (كأموى) في حق القرآن بتحويله من «قرآن مقروء/ متلو (شفاهي) إلى قرآن مدون/ مكتوب (في مصحف).

(٩١) خليل - «شدو الزبابة بأحوال مجتمع الصحابة» - السفر الأول «محمد والصحابة» - دار سينا - القاهرة

ومؤسسة الانتشار العربي - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٩٨م - ص ١٦.

(٩٢) نفس المصدر - السفر الأول - ص ٢٢٧.

هنا، ولأن المشكلة - كما قلنا ونقول - ليست فى المسألة المبحوثة، وإنما هى تحديدًا فى الباحث (خليل عبد الكريم) الذى - بوعى أو بدون وعى أو ربما تحت ضغط موقفه الأيديولوجى - وقف ييقينية لا تحتل الشك مع «الكتائية» ضد «الشفاهية» بقوله القاطع: «إن كتابة القرآن فى مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحقيقه، وتعينه وتشيئه على أرض الواقع»، وأنه كان «بتوجيه محمد وإشرافه»، وهذا للإيحاء بعدم تطابق القرآن المجموع والمدون فى «المصحف العثمانى» مع القرآن المجموع والمدون فى «المصحف المحمدى»، وفى ذات الوقت - وبدون أن يراجع ويتراجع عن هذا «الرأى» الذى وصفه بـ «الحقيقة» - وقف وبذات اليقينية التى أيضًا لا تحتل الشك مع «الشفاهية» ضد «الكتائية» بقوله القاطع: «إن محمدًا لم يأمر بكتابة القرآن فى مصحف»، بل «ولم ير مصحفًا فى حياته». وهذا ليقول الشيخ بـ «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو (الشفاهى)» فى حياة محمد وبين «القرآن المدون/ المكتوب» فى عهد عثمان.

ولأن ذلك كذلك فحتى يكشف لنا دراويش الشيخ خليل عن سر تناقض شيخهم، وهل هذا السر يكمن فى أيديولوجية شيخهم غير البريئة، أم يكمن فى «تقدم العمر» بشيخهم كما تطاول هو على الأستاذ خالد محمد خالد^(٩٣)؟ لا أملك الآن سوى الاكتفاء بما سبق، والانتقال إلى البحث عن موقف خليل عبد الكريم من القرآن ذاته. أو من «المصحف المحمدى».



(٩٣) راجع تفاصيل هذا التطاول فى دراستنا «خليل عبد الكريم... باحث فذ أم شاهد زور؟» المنشورة فى الكتاب.

(٥)

عن

المصحف «المحمدى»

بدون مقدمات بلاغية، ولأن الشيخ خليل عبد الكريم حرصنا - كقراء له - على «فقه ما بين السطور والتعرف على المسكوت عنه» كمدخل وحيد لـ «استيعاب» موقفه المعلن من القرآن (= المصحف المحمدى) فأنا - قبل البدء - أرجو من القارئ أن يتحلى ببعض الصبر وبكل العقل وهو يدخل معى إلى ما سطره الشيخ خليل وأعلنه فى كتاباته عن القرآن، وذلك لتتعرف - بشكل مباشر وبدون وسيط - على موقفه كما أراد هو تعريفه لنا (أى «المسكوت عنه» كمكمل لـ «المسطور»).

ونبدأ - للأهمية - ببعض ما كتبه فى مقدمته التحليلية التى نشرها مع الطبعة الرابعة لكتاب د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصى فى القرآن الكريم».

ففى هذه المقدمة قال الشيخ خليل إن د. خلف الله «أورد الآيات ٢١ وما بعدها من سورة الكهف وهى الأجزاء القصصية الخاصة بأصحاب الكهف للدلالة على أن القصة التاريخية فى القرآن قصة أدبية تصور الأحداث كما يعتقدونها المخاطبون (...). ويكرر خلف الله ما كرره من قبل من أن آراء اليهود كانت المقياس الذى به يقيسون صدق النبى عليه السلام، فلو نزل القرآن بغيرها أى بما يخالف المقياس المذكور لكذبوا النبى ولما آمنوا به أو بالقرآن الذى جاء به».

ويعلق خليل على هذا رأى بقوله «والحق أن فى النفس أشياء من هذا التفسير الذى يتبناه خلف الله» ويتساءل (خليل): «هل آمن اليهود برسولية محمد وصدقوه واتبعوه بعد أن جاء القرآن (صورة لما يعرفه أهل الكتاب)؟» ويقول (خليل): «من نوافل الكلام أن نقول: إن الجواب معروف»، ويمضى خليل: «أليس لهذا القول

(الخلفاوى) دلالاته الصريحة أن معلومات أو معارف أهل الكتاب، وحصرًا وتحديدًا اليهود حاكم على القرآن. وبعبارة أوضح أن القرآن رضى لمقياس اليهود حتى تثبت نبوة محمد ورسوليته (...). هل ما قاله البعض من القدامى ووافقه خلف الله يتفق مع رأى القرآن فى اليهود؟ وكيف يلائم ما جاء فى القرآن بشأن عدة الفتية أو مدة مكثهم بالكهف تصوير معارف اليهود وقد رماهم القرآن بكل خسيصة ودفعهم بكل نقيصة. وأوعر من هذا جميعه أن تكون المطابقة لهذه المعارف هى مقياس صدق محمد وأنه رسول يوحى إليه من السماء؟ وينهى خليل موقفه من رأى د. خلف الله بقوله «إن المنطق والعقل لا يقبلان ذلك ويرفضانه» (٩٤).

هذا ما قاله الشيخ خليل فى صفحات ٤٠٨ / ٤٠٩ / ٤١٠ لكنه بعد أربع صفحات فقط انقلب على نفسه بقوله عن حكاية عاد وهود «هى من الفولكلور العربى القديم (...) وتلحق بها قصة صالح وثمود والناقة المدهشة (...) وسدوم (...) وكذلك قصة أهل الكهف (...) وكذا قصة ذى القرنين (...) فكل هذا من قصص الفولكلور الشعبى الذى كان يتناقله عرب الجزيرة أو اليهود، وكان معروفًا ومحفوظًا ويردده الجميع، فكيف يعتبره خلف الله تاريخًا؟ (...) أما الأوعر من ذلك فإنه (د. خلف الله) يعتبر حكاية موسى وفرعون وخروج بنى إسرائيل من مصر (...) وتحدى موسى للسحرة وانقلاب العصا إلى حية ... إلخ (...) نقول إنه (د. خلف الله) يعتبر كل هذه الحكايات تاريخًا مع أنه لا يوجد فى العالم بلد حرص على تدوين تاريخه كتابة كمصر، وليس فى التاريخ المصرى شيء منها، ومع ذلك عدّها المؤلف قصصًا تاريخيًا، وبعد هذا يتساءل خليل: «هل يمكن للقصص التى أوردنا أمثلة منها أن تنضوى تحت صفة التاريخية؟» ويجيب: «بقدر ما أخفق المؤلف (د. خلف الله) فى إضفاء صفة التاريخية على هذه

القصص بقدر ما حاله التوفيق في القول بأنها حقيقية بحسب اعتقاد المخاطبين بالقرآن المعاصرين لمحمد^(٩٥).

للمرة الثانية. هذا ما قاله الشيخ خليل في صفحة ٤١٥ / ٤١٦ لكنه - وكعادته - ينقلب على نفسه ويقول «يفتخر المؤلف (د. خلف الله) أنه يجرى على سنن السلف (في دراسة «مصادر القصص القرآني»)، وهو (خلف الله) لا يعترف بذلك فحسب، (بل) ويقارن بين ما قرره العلماء الأجلاء: أن من عناصر الدين الإسلامي ما يؤوب إلى عصر ما قبل الإسلام (...). وبين ما يذهب إليه هو اتباعاً لسلفه الصالح: أن القرآن في قصصه وافق أو بمعنى أكثر دقة تبع ما كان شائعاً في تلك البيئة عن الشخصيات والأحداث والمواقف والأفكار والأماكن لا الأحداث التاريخية الصحيحة».

وبعد إثباته لسلفية خلف الله في هذه الجزئية قال خليل «من حق أي مسلم غيور على دينه أن يوجه هذا السؤال إلى الباحث (خلف الله): منذ متى ينساق القرآن ويتبع تصورات (الجاهليين) وأفكارهم وآرائهم؟ وفيما كان كل هذا العناء؟ ولم إذن بعث محمد؟ ألم يبعث لإخراج أولئك (الجاهليين) من الظلمات إلى النور؟ والظلمات تعني بكل بساطة وفي المقام الأول: الأفكار والآراء التي كانت مسيطرة عليهم وسائدة بينهم ومعششة في أدمغتهم ومقيدة لعقولهم؟ فكيف وبأي منطق يسير بل يتبع - حسب عبارة المؤلف (خلف الله) - الأحداث والشخصيات والأخبار والمواقف... إلخ، التي كانت مشهورة بينهم وشائعة في يستهم وذائعة في أوساطهم. وينقلها بنصها وفصها (...). إلى قصصه؟».

ويمضي خليل فيقول: «ومن حق هذا السائل أن يستفهم من الباحث (خلف الله): حسب نظريتك التي طلعت بها علينا سواء أخذتها برمتها من سلفك الصالح أو نفخت فيها من إبداعك: ألا تعطى هذه النظرية سنداً قوياً لأولئك الذين

يدعون أن القرآن جاء معجوزاً بماء البيئة التي انبثق فيها حاملاً لبصماتها منطبعة على وجهه قسماتها ما دامت قصصه جاءت مطابقة حذوك القُدّة بالقُدّة لحكايا (الجاهليين) حتى بما يعدّه البعض أو الكل من الشائنين تجاوزات أو هفوات أو أخطاء».

ولا يكتفى خليل بهذا لكنه يضيف «وسؤال آخر يتصب بقوة: أيهما أشد أثراً في حياة المجتمعات: العقائد والعبادات والمعاملات والأحوال الشخصية أم القصص والحكايات حتى لو حملت الهداية والإرشاد والعظة والعبرة والترغيب؟ فإذا كان القرآن غير عقائد القوم وعباداتهم ومعاملاتهم وأحوالهم الشخصية تغييراً جذرياً وخاض في ذلك حرباً ضروساً ومعارك ضواري. فلماذا لم يغير القصص والحكايا ونقلها كما هي وكما كان يتداولها (الجاهليون)؟ وأيها الأيسر والأسهل: تبديل العقائد والعبادات والمعاملات؟ أم تبديل الحكايات والقصص؟ (...) وهل من الحتم اللازم حتى يحقق القرآن هذا الهدف السامي والقصد الشريف والغرض المنيف أن يورد القصص على حسب اعتقادات الجاهليين؟».

ويتهى خليل إلى أن «فرضية إتيان القرآن بالوقائع التاريخية الصحيحة بنسبة مائة بالمائة مع كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية والتي تستهدف كل هذه الأهداف (الهداية والإرشاد والعظة... إلخ) (...) هذه الفرضية قائمة. وما دام ذلك كذلك يسقط الافتراض الذي يتبناه المؤلف أو الباحث (خلف الله): وهو أن القرآن أورد قصصه حسب اعتقادات معاصري محمد من المشركين أو اليهود (...). والقول بأن القرآن تبنى أو أتبع القصص حسب تصورات أو اعتقادات الجاهليين فيه إعلاء لشأن هؤلاء الجاهليين وتعظيمًا لامرهم يخالف نظرة القرآن إليهم سواء أكانوا من المشركين من قريش أو من يهود عصر محمد» (٩٦).

وما نقلناه الآن ليس هو الرأى الأخير للشيخ خليل فى هذه المسألة، لأن الثابت أنه لم يصبر طويلاً على تبنى ما أسماه بـ «نظرة القرآن» فى مشركى قريش، لكنه - ويسرعة - انقلب على نفسه بتبنيه لما وصفه بـ «رأى مشركى مكة» فى القصص القرآنى، ففى نفس مقدمته التحليلية نقل خليل رأى د. خلف الله «أن القرآن ذاته لم يكن حريصاً على نفى وجود الأساطير فيه، وإنما حرص على نفى أن تغدو هذه الأساطير هى الدليل على كونه من (عند) محمد»، وأن خلف الله «استدل على رأيه بما جاء فى القرآن فى آية ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذَا أُنزِلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَصَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ سورة النحل ٢٤ - لأنهم (مشركو مكة) كانوا يستبعدون صدور هذا القصص الأسطورى من عند الله، لذا وقفوا هذا الموقف (الرافض) من النبى عليه السلام ومن القرآن.. ويتهى المؤلف (د. خلف الله) إلى أنه إذا كان القرآن لا ينفى ورود الأساطير (فيه) وإنما نفى ورودها من عند محمد لا من عند الله، (أى أن القرآن فى نفيه لورود القصص الأسطورى من عند محمد أثبت ورودها من عند الله)، ومن جهة أخرى كان إحساس مشركى مكة إحساساً قوياً عنيقاً وعقيدتهم قوية راسخة بوجود أساطير فى القرآن، إذا كان ذلك كله فإننا - وهذا على لسان خلف الله (كما يقول خليل) - لا نتحرّج من القول بأن فى القرآن أساطير»، وهنا يقول خليل «الحق أن خلف الله فى تقريره هذا بلغ قمة الجرأة الفكرية. وأننا لم نقرأ لمفكر لا فى القديم ولا فى الحديث - ينطلق من أرضية إيمانية إسلامية - هذا الرأى».

ويعد وصفه لهذا الرأى بـ «غير المسبوق وغير الملحق» وقوله عن صاحبه بأنه «لا يرسل كلامه إرسالاً بل يقدم عليه البراهين العلمية الصحيحة» مضى خليل فى نقل موقف خلف الله «إن القصص الأسطورى يعتبر تجديداً فى الحياة الأدبية فى

مكة أتى به القرآن الكريم، ومن ثم فهو يعد من جوانب إعجازه، وأنه جعل الأدب العربى يسبق غيره من الآداب العالمية فى فتح هذا الباب، وجعل القصة الأسطورية لونًا من ألوان الأدب الرفيع»، وقد تحفظ خليل على هذا الموقف بقوله «نحن نعتقد أن خلف الله فى عبارته الأخيرة قد شطح شطحًا ظاهرًا وكان من الأفضل ألا تضمها رسالة جامعية أو كتاب علمى رصين، فعدد من الشعوب عرفت الأساطير وضممتها آدابها الرفيعة»، وذكر الإلياذة والأوديسة، وأضاف «وما لم يذكره خلف الله فى خصوصية انطواء القرآن على أساطير. أن البيئة التى ظهر فيها كانت بيئة أساطير، فهى تؤمن بالجن والعفاريت ووادى عبقر... إلخ (...). وذلك وصف شديد الإيجاز لحالة ذلك المجتمع الذى كان معجورًا بالأساطير، فكان من المحتم وقد ظهر القرآن فيه بأن تكون فيه أساطير حسبما ذهب إليه خلف الله. (..) ومن ثم، فنحن (خليل) لا نأخذ عليه القول بوجود أساطير فى القرآن، بل نؤيده فيه»^(٩٧).

هذا بعض - وأكرر بعض - ما ورد فى هذه المقدمة التحليلية... نعم، قد لا نستطيع الإمساك بالشيخ خليل متلبسًا برأى واحد فيما نقلناه. فهو «مع» ما كان «ضده»، وفى ذات الوقت «ضد» ما كان «معه»، وهى حالة «خليلية» تحتاج - فعلاً - إلى تحليل وتفسير من دراويش الشيخ لتحديد: هل شيخهم «مع» قيام وثبوت «فرضية إتيان القرآن بالوقائع التاريخية الصحيحة - بنسبة مائة بالمائة مع كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية والتى تستهدف تحقيق أهداف الهداية والإرشاد... إلخ»، وبالتالي هو «ضد» «الافتراض» الذى يتبناه د. خلف الله: أن القرآن أورد قصصه حسب اعتقادات معاصرى محمد من المشركين أو اليهود؟ لأن «العقل والمنطق» لا يقبلان هذا «الافتراض» (الخلفاوى) الذى - كما قال شيخهم -

«يعطى سنداً قوياً لأولئك الذين يدعون أن القرآن جاء معجوتاً بماء البئشة التي انبثق فيها حاملاً لبصماتها منطبعة على وجهه قسماتها»، أم أن شيخهم «مع» «الافتراض» الخلفاوى و«مع» الذين «يدعون أن القرآن جاء معجوتاً بماء البئشة»، وبالتالي فهو «ضد» «فرضية إتيان القرآن بالوقائع التاريخية الصحيحة» بحجة أن «البئشة التي ظهر فيها (القرآن) - كما قال خليل - كانت بيئة أساطير»، و«المجتمع (المكى) (...)» كان معجوتاً بالأساطير؟ وكل هذا لتحديد: هل شيخهم «مع» أم «ضد» من وصفهم بـ «الشائنين»، وتحديدًا: هل هو مع «نظرة القرآن» إلى مشركى مكة ويهود يثرب؟ أم مع «رأى مشركى مكة» فى القرآن؟

أعرف أن الشيخ خليل أجاب عن السؤال الأخير بإقراره بمشاركته للدكتور خلف الله فى تبنيه لـ «رأى مشركى مكة» فى القرآن، ورغم هذا الإقرار فتفاصيل ما أورده الشيخ - ونقلناه فى الفقرة الأخيرة - يضع عقول دراويشه فى مواجهة نقطة الخلاف الجوهرية بين الشيخ والدكتور وبين مشركى مكة حول مصدر «القصص الأسطورى» فى القرآن: هل هو «محمد» (كما قال مشركو مكة الذين «كانوا يستبعدون صدور هذا القصص الأسطورى عن الله»؟ أم هو «الله ذاته» (كما قال الشيخ والدكتور اللذين قالاً بأن القرآن «نفى ورود القصص الأسطورى من عند محمد لا من عند الله»؟) وهو خلاف - فى حدود فهمى - لا يقف عند قشرة تحديد مصدر «القصص الأسطورى»، وإنما يمتد إلى عمق الرؤية «لله» وهل هو منزّه (كما ذهب مشركو مكة) أم غير منزّه (كما ذهب خليل وخلف الله)، عن اعتماد «القصص الأسطورى» فى قرآنه؟ وهل ما ذهب إليه خليل وخلف الله يعنى - فى عمقه الدلالى - افتقاد هذا «الإله» لمعرفة «الأحداث التاريخية الصحيحة» وبالتالي افتقاده لقدرة الـ «إتيان بالوقائع التاريخية الصحيحة بنسبة مائة بالمائة مع

كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية؟ وهل هذا الافتقاد (للمعرفة وللقدرة) يفسر سير هذا «الإله» واتباعه لـ «الأحداث والشخصيات والأخبار والمواقف التي كانت مشهورة» سواء بين عرب مكة أو يهود يثرب، و«نقلها بنصها في قصصه»؟ وهل لجوء هذا «الإله» إلى نقل «المشهور» من «الأساطير» في قرآنه يعنى فقط افتقاده للمعرفة وللقدرة، أو حتى يعنى أيضاً أن قرآنه (كلامه) «جاء معجونات بماء البيئة»؟ أم - فى عمقه المسكوت عنه - يعنى أيضاً (وبالضرورة) أن هذا «الإله» مثل «قرآنه» (كلامه) «جاء معجونات بماء البيئة التى ينبثق فيها حاملاً لبصماتها منطبعة على وجهه قسماتها»؟

ولخطورة ما سكت عنه الشيخ خليل فيما قاله ونقلناه أجد من حق دراويشه عليّ أن أقرب إلى عقولهم عمق المسكوت عنه بنقل ما قاله شيخهم عن مفسرى القرآن: «إن المفسر من أولئك الأفذاذ عاش فى قرن معين وبيئة محددة ومجتمع له أبعاده ومناحيه وأعرافه وموجباته وإكراهاته، وهو نفسه تملك ثقافة خاصة به (...) وله ذكاؤه وقريحته وذاكرته الحافظة ووعيه وذهنه ومخيلته ومعتقده (...)، ومن خلال كل هذه القنوات العامة والخاصة تسرب (سال) تفسيره أو تأويله، ومن طبائع الأمور أن يتأثر (تفسيره) بها ويتشكل بقسماتها ويحمل بصماتها».

وبعد تدليله على هذا «التأثر» و«النشكّل» بنقل ما قاله ابن جرير فى تفسيره للآيه رقم (١٢) من سورة «الطلاق» عقب الشيخ بقوله «هنا تجلّى بوضوح شديد الأفق المعرفى (الأبستمولوجى) للمفسر، ونضحت ثقافته على ما خطه قلمه، وتبدت معطيات بيئته وما حفل به مجتمعه من أساطير». وأضاف أن «ثبوت (الإسرائيليات) و(المعجيات) (أى الأساطير) فى أى تفسير من التفسيرات التراثية يكشف بدون لبس ويغير غموض عن المستوى الثقافى للمفسر الذى رقمها (كتبها)

فى مؤلفه ويوضح الرتبة الحضارية للمجتمع الذى شب فيه والبعد المعرفى للبيئة التى نشأ فيها» (٩٨).

نعم حاول شيخهم التفريق بين «النص الأصيل» أو «المؤسس» (القرآن) وبين «تفسيره». ولكن الملاحظ أن ما قاله عن «التفسير» يطابق ما قاله عن «النص الأصيل» الذى نقل «الإسرائيليات» من «يهود يثرب»، ونقل «المعجبات» (الأساطير) من «مشركى مكة». فهل صاحب «النص الأصيل» يماثل أصحاب «التفاسير»؟ وبصيغة أخرى: إذا كان «ثبوت الإسرائيليات والمعجبات فى أى تفسير يكشف بدون لبس وبغير غموض عن المستوى الثقافى للمفسر... إلخ»، فهل ثبوت الأساطير والإسرائيليات فى القرآن يجلى بوضوح شديد الأفق المعرفى (الابستجولوجى) لصاحب القرآن (أى الله)؟ أم أن محمداً (كوسيط) هو الذى أمد الله بـ «أساطير» مشركى مكة و«إسرائيليات» يهود يثرب. وأن الله (بدون تعديل أو تصحيح أو تنقيح) صاغ ما تلقاه من محمد قرآناً؟ أم أن محمداً هو الذى جمع «الأساطير» و«الإسرائيليات» وهو نفسه الذى تولى صياغتها (أى هو صاحب القرآن)؟

أنا - الآن - لا أستطيع القطع بامتلاكى لإجابات يقينية عن هذه التساؤلات الشائكة. والذى أستطيع قوله - بشقة - إن الشيخ خليل حاول فى كتابات أخرى تحريض عقولنا - كقراء له - على الاقتراب من إجابات معينة لخطورتها، أو - بتعبيره - لأنه «لم يأن الأوان للبحر بها»، فقد تركها - كما قال - «مخبوءة بين السطور». ولأن الشيخ - كما قال أيضاً - «عدّ المخبوء بين السطور والمسكوت عنه جزءاً مكملًا للمكتوب» ونفى يقينية إمكانية استيعابنا - كقراء لما كتبه - «الاستيعاب السليم» بدون «ادراك» «وفقه» هذا «المخبوء» فهذا الإلحاح الخليلى على تثبيت علاقة التكامل بين «المخبوء» و«المكتوب» كحقيقة، وعلى ربط «المكتوب» بـ «المخبوء» كشرط

لـ «الاستيعاب السليم»، هذا الإلحاح يوجب علينا الآن طاعة أمر الشيخ لنا بـ «التحريض» ومحاولة البحث في «المكتوب» و«المعلن» و«المصرح به» عن «المسكوت عنه» و«المخبوء» بين سطور كتابه «فترة التكوين في حياة الصادق الأمين».

ففى «مدخل» هذا الكتاب قال خليل «كانت آنذاك (أواخر القرن السادس المبلادى) فى قرية القداسة (مكة) فئة - مع قدر معلوم من التجاور - يمكن أن نطلق عليها الإنتلجتسيا (الطبقة المثقفة) هى أكثر أهلها تشبعًا بفكرة القادم الجديد أو النبى المنتظر»، و«فاز بنو أسد بسهم وفير من بين فروع قريش بصفة الإنتلجتسيا، فكان من بينهم القس (ورقة بن نوفل) والبطريك (عثمان بن الحويرث) والكاهنة (قتيلة أو أم قتال بنت نوفل) والطاهرة وسيدة نساء قريش (خديجة بنت خويلد)، بيد أن الذى لا ريب فيه (...) أن خديجة فلجت على الثلاثة الآخرين وبزتهم لأنها امتازت عليهم بخصال نفسية افتقروا إليها يأتى فى مقدمها استشراف المستقبل والفراسة التى لا تخيب وموهبة الإلهام الصادق وغريزة اختيار المجلى (السابق والفائز محمد) والرهان عليه. والصبر العرى عن الضروب (الذى لا مثيل له ولا حتى شبيهه) للوصول إلى الهدف وتحقيق الغاية والحصول على المنية» ف «الطاهرة (خديجة) من دونهم لم تنتظر القادم الجديد فحسب، بل فلت مجتمع مكة وخاصة شبابه ودققت النظر فى قوادمه وخوافيه وحدقت فى حناياه ولم تتعجل أو تسرع وصبرت سنوات طويلة قاربت الربع قرن حتى اهتدت إليه: إلى القادم الجديد ومعنى أدق إلى من يصلح لذلك» (٩٩).

نعم قد يلاحظ القارئ معنى الفارق بين وصف خليل لـ «اختيار» خديجة لـ «المجلى» (محمد) بـ «الغريزة» التى - كما جاء فى «المعجم الوسيط» - هى «طراز

من السلوك يعتمد على الفطرة (الخلقة التي يكون عليها كل موجود أول خلقه) والوراثة البيولوجية^(١٠٠) وبين وصف خليل لفعل خديجة بـ «التفلية» و«التدقيق» و«التحديق» و«الصبر» حتى «اهتدت إليه» بعد جهل به وبحث عنه «قارب الربع قرن».. ونعم، سيظل الشيخ خليل يتناقض مع نفسه في هذه النقطة المفصلية في كتابه، فمثلاً سيؤكد - بعد ذلك - أن «الطاهرة (خديجة)» هي التي «اختارته (محمدًا) بعناية دقيقة أشد الدقة. واتقته بأعمق الانتقاء»، وأنها هي التي «رشحت (قائد الخير محمد) ليصبح هو المرتقب أو المأمول أو الآتي (النبي المنتظر)»^(١٠١) لكن الشيخ في مواضع أخرى سيلج على تأكيد أن «مرجعية دينية ذات مقام محمود ورتبة عالية ودرجة رفيعة لدى خديجة أشارت عليها بأن هذا الفتى (محمد) هو المأمول (النبي المنتظر)، وأنه حتم لازم أن تباعله لكي تبدأ معه تجربة التأهيل والإعداد والتصنيع والتحضير والصقل والتهيئة الضرورية كيما يتقل من فتى قرشى هاشمي إلى القادم المنتظر، وبعد هذا التأكيد «الخليلي» على علم خديجة «المحدد والمعين» باسم محمد وبأمر نبوته من «المرجعية الدينية»، وأن خديجة كتابعة رضخت لـ «الأمر الذي صدر لها (...) بحتمية نكاح (المسد = محمد) وصيرورتها زوجاً له^(١٠٢). بعد هذا أو ضد هذا سيذهب الشيخ إلى حصر علم «المرجعية الدينية» و«الإنتلجنتسيا» المكية في أنهم كانوا «يتحدثون عن القادم المنتظر والمأمول، وأن ذلك كله مسطور في كتبهم المقدسة حتى أوصافه الخلقية مذكورة فيها، وأنهم لمسوا آيات وعلامات وإشارات تقطع بأن زمانه قد أظل

(١٠٠) «المعجم الوسيط» - مجمع اللغة العربية - الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث - الطبعة الثانية - ج

٢ ص ٦٤٩ و ص ٦٩٤.

(١٠١) خليل - «فترة التكوين» - ص ١٣٣/٣.

(١٠٢) نفس المصدر - ص ٧٤ / ٤٠.

أو أطل» فقط. وأن خديجة كتابعة أو حتى كواحدة من «الإنتلجتسيا» بحثت مع هذه المرجعية الدينية «مسألة القادم المأمول وإرهاصات ظهوره والعلامات التي تؤمّن إليه دون تحديد أو تعيين»، هكذا فقط، «يبد أن الطاهرة (خديجة) بما أوتيت من بصيرة ورزقت من فطانة ومنحت من مكانة تعرفت على المرشح الفرد الذي يصلح أن يغدو هو دون غيره من ناشئة قريش، وذلك بعد أن تفرست فيه جيدًا وتمعنّت في قسماته المعنوية قبل المادية، ومن ثم سعت سعيًا حثيثًا إلى مباحثته وخاضت معركة شرسة حتى ظفرت به ونكحته» (١٠٣).

وما ساقه الشيخ - ونقلناه - يدل على عجز «المرجعية الدينية» عن «تحديد» اسم أو «تعيين» شخص «القادم المنتظر»، ويدل أيضًا على جهل «الإنتلجتسيا» المكية الذي وصل إلى حد «أن هناك من توسم في نفسه أن يغدو هو القادم المنتظر مثل أمية (بن أبي الصلت) والقس ورقة (بن نوفل)، وأن الأخير - كما يقول خليل - عندما تيقن أنه لا يصلح لافتقاره إلى الصفات الجوهرية اللازمة اقتنع بحسن اختيار الطاهرة (خديجة) وساهم معها في التجربة الفذة وهي صناعة القادم (أي «صناعة النبي المنتظر» (١٠٤).

وعند الشيخ خليل أن «الصفات الجوهرية اللازمة» فيمن يصلح لدور «النبي المنتظر» بجانب «الشخصية الأسرة وموهبة الخطابة» و«فصاحته» التي «تحم على سيدة نساء قريش (خديجة) الالتفات إليها بل والتثبت منها فيه (في الفتى محمد) والتي في نظرنا (القول لخليل) شكلت باعثًا حثيثًا لاختياره» لـ «أن المرشح (محمد) كيما يغدو (القادم المنتظر) لا بد أن يمك ييده كتابًا يعلنه على أهل مكة [هاؤم قرآن كتابيه] مثلما قالها موسى لليهود وابن مريم للنصارى» (١٠٥).

(١٠٣) نفس المصدر - ص ١٣٧.

(١٠٤) نفسه - ص ١٩٥.

(١٠٥) نفسه - ص ٢٨٦.

وعند الشيخ خليل أن «النبي المنتظر» - حسب رؤية أو شروط خديجة - يجب أن يتحلى أيضاً بـ «المهاودة والمواعدة والملاينة والمطاوعة» (...) وتعود على الموافقة» (١٠٦) ليس هذا فقط، بل أيضاً - والأهم - «ليست لديه ثقافة دينية من أى نوع» (١٠٧). وعندما «تعرفت (خديجة) عن قرب على مدى مطاوعة محمد وملايته ومسأله»، وأنه ليس «لديه ولو ذرة واحدة من المعارضة والمناوأة والمشاكسة»- (١٠٨)، وعندما «تأكد لها أن صفحته الثقافية الدينية يضاء (...) رصيت كل الرضا لأنه (محمد) بهذه المثابة يغدو هو المطلوب تماماً، لأن حاويته أو وعاءه فارغ بالكلية من أى أخلاط عقائدية أو شوائب (...) ومن ثم فهو الأصلح لأن يمتلئ بما تصبه فيه تحت إشراف القس ورقة بن نوفل» (١٠٩).

هنا و«بعد أن تكاملت كل الخيوط في يد أم هند (خديجة) رفعت شعار: [هذا الشاب محمد الذي (هو النبي المنتظر) لا بد أن أباعله]، ومن ألزم اللازم أن أنكحه بل وأسارع حتى لا تتشله منى إحدى عذراوات أو أيامى قريش (...) إن هاجس قيام شابة بكر أو ثيب (مثلها) في بكة أو ما حولها بنشل الحبيب المصطفى أرق خديجة وطير النوم من عينيها، ودفعها إلى ملاحقته»، «حتى رفع الراية البيضاء وسلم لها بطلبها ورضى أخيراً نكاحها إياه» (١١٠).

المهم: أنه بنجاح خديجة في «الظفر» بمحمد و«نشله» من عذراوات وأيامى قريش، وبما أنه - كما يقول خليل - «يستحيل عقلاً أن يظهر (محمد كنبى) فجأة

(١٠٦) نفسه - ص ٣٠.

(١٠٧) نفسه - ص ٣١٧ / ٣١٨.

(١٠٨) نفسه - ص ٤٧.

(١٠٩) نفسه - ص ٣١٨.

(١١٠) نفسه - ص ٤٣.

دون إعداد وتهيئة وشحن وصنفرة وقلوطة»، فقد ذهب خليل إلى أن خديجة «لم تضيع وقتًا في إدخال (الفلاح = محمد) في مصنع التجربة»، وبدأت «فى إدارة هذه التجربة (تجربة صناعة محمد كنى) إلى الاتجاه الذى تبتغيه (خديجة) والوجهة التى تؤمها والمنحى الذى تريده» (١١١).

لكن ولأن الذى «رشحته» خديجة ليكون هو «المأمول» و«النبى المتظر» يعيش أو يعاني «أزمة نفسية» بسبب «يتمه» الذى «طبعه بطابع الحزن» و«شظف العيش» الذى ذاقه مع رعاية وكفاله (أبى طالب). ويسبب اضطرابه «إلى امتهان حرفة فوق أنها لا تليق به شخصيًا فإنها لا تناسب مكانته أو رتبته مما زاد الأزمة النفسية» و«انتهى به الأمر إلى إثارة العزلة والبعد عن الناس والنفور من الاختلاط»، ولأن خديجة تعرف حال من «رشحته» فقد أخبرنا الشيخ خليل بأن «المرحلة التى رأت صاحبة التجربة (خديجة) أنها تناسب (راكب الجمل محمد) - وهو فى هذه الحالة التى وصفناها - هى عدم الاختلاط بالناس أمت (قصدت) أمرين:

«الأول: أن تكسر طوق العزلة التى تعود عليها قبل أن تنكح ف (القادم المتظر) من باب الحتم والضرورة لا بد وأن يعى أحوال مجتمعه ويتعرف على الذين سوف يخاطبهم (...). والآخر (الثانى): من بين من سوف يخاطبهم أصحاب شتى الملل والنحل والعقائد والأديان (...). والتماس بهم على قدر وفير من الأهمية، إذ من البديهي أن (أعظم الكائنات = محمد) ناقلهم الحديث واستمع منهم معتقداتهم واستوضحهم إياها، ورويدا رويدا حاورهم فيها» و«يومًا بعد يوم تنمو ثقافته الدينية ويزداد معجمه العقائدى ويتعمق فهمه لسائر الأديان وفروعها والنحل ومذاهبها والملل وانشقاقاتها».

والأهم: أن الشيخ خليل لم يكتف بما قاله - ونقلناه - لكنه أضاف «أن القرآن الكريم سجل هذه الفترة من حياة (المعطى الوسيلة محمد)، وهو شأن بالغ الثمالة عظيم النفاسة (...)»، لأن ما ينص عليه الذكر الحكيم في آياته الينيات تعنو له جبهة كل مسلم ولا يجزؤ على أن ينس بينت شفة من معارضة (أو كما تقول العامة في مصر «ما يقدر شئ يكح») ف «في الآية السابعة من سورة الفرقان - وهي مكة - [وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى في الأسواق].. وما يلفت النظر أن القرآن الحكيم ذكر المشى في الأسواق دون غيره من شئون الحياة الدنيا مثل الزواج والإنجاب وتملك العقار والسفر والنوم والصحة والمرض، لأن العبارة تنفح دلالة أعمق من المتاجرة أى البيع والشراء، إن القرآن المجيد لا يعجزه أن ينص: ويتاجر أو يبيع ويشترى، ولذا فنحن (خليل) نعارض من ذهب إلى أنها تنحصر فى هذا المعنى وتسبح داخله، منهم ابن كثير (الذى قال): ويمشى فى الأسواق أى يتردد فيها وإليها طلباً للتكسب والتجارة» «إذن الفصل الأول من كتاب التجربة المذهلة (صناعة نبى) هو الاختلاط بأهل مكة بكافة طبقاتهم وأجناسهم والوانهم والستهم دون تفرقة بين مللهم وعقائدهم وأديانهم، والاستماع إلى سائر طروحاتهم حتى أساطيرهم ومخاريقهم وشعبذاتهم، بل نرجح (القول لخليل) أن أم هند (خديجة) أوصت بهذا الشق، بل إن تشديدها بلغ الغاية وأوفى على النهاية فى الإلحاح والإلحاف والتأكيد ليكسب (محمد) ما نطلق عليه حديثاً موسوعة أو دائرة معارف دينية للزومها له (لمحمد)، إذ كيف يتصور أن تعلنه لأهل مكة (المأمول والنبي المنتظر) الذى طال شوقهم إلى مجيئه وهو مليط من الفكر الدينى مرت من الثقافة العقائدية قفر من المعرفة بالملل والنحل والمذاهب.. فإذا حاجوه وخاصموه وجادلوه وحاوروه فكيف يرد عليهم وجعبته خالية وكنائته فارغة ووعاؤه فاض؟؟؟».

ويعمى الشيخ خليل فيقول «إذن محمد كما أثبتنا تفرغ له (المشى فى الأسواق) لا يشغله عنه شيء ولا يحول دونه مانع بعد أن ضمنت له خديجة العيش الرغيد... ومداومته عليه فى كل يوم صيفًا وشتاءً لفتت أنظار المكيين (أهل مكة) فصاحوا قائلين أو قالوا صائحين: ما له يأكل الطعام: كناية عن توفير الطاهرة المعاش له (...). وبعد أن اطمأن نفسًا وارتاح بالاً وقر عينًا ما له بعده يمشى فى الأسواق. فهم (المكاكون) ذكروا الحالتين اللتين هو عليهما (يأكل الطعام) الذى أمته له روجه خديجة البالغة الثراء، ثم (يمشى فى الأسواق) إذ لم يعرفوا له شغله مساوئها (...). إن العادة جرت على أنه لا يقال (مال كذا) إلا بصدد أمر غير عادى (...). كذلك القرشيون عندما لاحظوا أن (المعصوم من الناس = محمد) دأب ولسنوات متواترة يجول فى دروب مكة وفى أسواقها لا يكل ولا يمل، تساءلوا ما له وما حكايته؟ لكن «لعطن تفكيرهم وضيق أفقهم وركاكة فهمهم وضحالة عقولهم فهامة ذكائهم لم يفقهوا أنه (= محمد) وهو يفعل (يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق) إنما يودى بمهارة أحد الأدوار المهمة فى التجربة العظمى التى بموجبها يتأهل كيما يصبح (النبي المنتظر) الذى طالما تحدثت خاصتهم (نخبهم) عنه وعن قدمه وتقطعت أعناقهم تطلعًا لمجيئه الميمون»^(١١٢).

هذا ما قاله الشيخ خليل عن «المرحلة الأولى» من «تجربة صناعة النبى»، تعمدت الإطالة فى نقله: أولاً: حتى أتيج للقارئ فرصة التعرف - بشكل مباشر وبدون تدخل منى - على رؤية الشيخ لهذه «المرحلة» كما صاغها الشيخ نفسه، ثانيًا: حتى أتيج لنفسى فرصة دعوة هذا القارئ (خصوصًا دراويش الشيخ) إلى محاولة تجريب «الكبح» مع ما قاله شيخهم.

ولأننى حاولت بمفردى وكدت أصاب بـ «ذبحة»، فلخوفى على صدر القارئ - وليس للاختصار - لن أتناول السياق القرآنى فى سورة «الفرقان»، وعلاقة الآية السابعة بما قبلها وبما بعدها حتى الآية عشرين، ولن أستشهد فى تفسير هذه الآية بما قاله مثلاً الرازى أو البيضاوى أو القرطبى الذين قال الشيخ خليل عنهم «يستحيل ديناً ويستبعد عقلاً ويتعذر منطقاً أن أمثالهم يتورطون فى سرد وقائع مكذوبة أو طرح أحداث منحولة أو ذكر نوازل زیوف، وإذا نَسَبَ واحد من المتشنجين لآى منهم ضعفاً فى النقل أو وهناً فى الاستقراء أو هزالاً فى الاستنباط أو تخليطاً فى التخریج أو ربكاً فى الاستتاج. فهذا ليس طعنًا فيهم فحسب، ولكنه بمشابهة هدم للتراث الفكرى الإسلامى برمته^(١١٣). ورغم أن هذا الشيخ أباح لنفسه حق تجريد هذه الآية من سياقها، ومنح نفسه حق «الطعن» و«هدم التراث الفكرى الإسلامى» باختلافه مع وتخطئة هؤلاء العلماء وغيرهم فى تفسير هذه الآية، فأنا سأكتفى بإيراد دليل واحد أو - بتعبير الشيخ - بـ «كحة» واحدة، وتحديدًا سأكتفى بما قاله الشيخ خليل نفسه فى كتابه «موقف الإسلام من العمل والعمال» الذى أصدرته «أمانة الثقیف» بحزب التجمع وأعيد نشره ضمن «الأعمال الكاملة» المعنونة بـ «نحو فكر إسلامى جديد».

ففى الفصل الأول من هذا الكتاب الذى وصفه بـ «المحاولة الرائدة». وبعد حديث الشيخ عن دعوة الإسلام الصريحة، وحثه «على أهمية العمل ذكر الله تبارك وتعالى أن رسله وأنبياءه كانوا يعملون ولم يكونوا من المتعطلين القاعدين وكفى بمقامهم مقامًا: ﴿وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ سورة الفرقان.. آية ٧ - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾ سورة الفرقان.. آية ٢٠ وحتى يؤكد دقته و«ريادته» فى

فهم المقصود الإلهى فى آيتى سورة «الفرقان» أضاف الشيخ «والمشى فى الأسواق»: كناية عن العمل والسعى على الرزق والاجتهاد فى تحصيله من حلال، ولا غرو فإن رسل الله وأنبياءه هم أولى الناس بمعرفة المهمة الموكولة للبشر ألا وهى عمارة الأرض التى لا تتم إلا بالعمل الدعوب» (١١٤).

وهذا الدليل «الخليلى» يمنحنى حق الذهاب إلى أن ما قاله الشيخ - بيقينية - عن الآية السابعة من سورة «الفرقان» فى كتابه الموصوف بـ «المحاولة الرائدة» والمعنون بـ «موقف الإسلام من العمل والعمال» لا يتناقض فقط بل ولا ينقض فقط ما قاله نفس الشيخ - بنفس اليقينية - عن نفس الآية فى كتابه الموصوف أيضاً بـ «المحاولة الرائدة» والمعنون بـ «فترة التكوين»، وإنما هذا الدليل «الخليلى» يكشف - وبعمق - حقيقة أن المشكلة ليست فى هذه السورة المكية أو فى هذه الآية أو حتى فى الآية العشرين، وأيضاً ليست فى المفسرين سواء القدامى أو المعاصرين، وإنما كل المشكلة - كما رأينا ونرى وسنرى - فى الباحث خليل عبد الكريم الذى - فى تقديرى - أخفى (ولم يراجع) تفسيره لـ «المشى فى الأسواق» كـ «كناية عن العمل والسعى على الرزق والاجتهاد فى تحصيله من حلال»، لأن هذا التفسير - رغم إقرار الشيخ بـ «ريادته» . . أى بصوابه - سيضطره إلى التعامل مع محمد كـ «بعل حقيقى» وكـ «رجل البيت» ولأن هذا تحديداً ما يريد الشيخ استبعاده، فقد اضطر - فى كتابه «فترة التكوين» - إلى تحريف معنى الآية السابعة لتقول بما ادعاه الشيخ ونقلناه، وكل هذا ليذهب بعقولنا إلى:

الخطر: أن خديجة حسب «الخطة المرسومة» أشارت على محمد بـ «وجوب ملازمة الأسواق (فى الصباح) وحمية اللزوق بها مع استحضار الوعى الكامل لما

(١١٤) خليل - «موقف الإسلام من العمل والعمال» - مرجع سابق - ص ١٩ - و «نحو فكر إسلامى جديد» - الأعمال الكاملة - ج ٢ - ص ٤٠٦ .

يقال (فيها) جميعه واليقظة التامة لكل خطبة والانتباه البالغ لأى محاورة أو منافرة أو مجادلة حتى لا تفوته شاردة ولا واردة ثم برمجته جميعه فى الذاكرة المدهشة، وفى «الحصّة التالية» بـ «المساء وفى ليل مكة الطويل فمع الطاهرة (خديجة) بمفردها أحياناً وبحضور القس ورقة أحياناً أخرى تتم فى تلك القعدات مذاكرة الإصحاحات (التوراتية والإنجيلية) التى نقلها ورقة من اللسان العبرانى (اليهودى) إلى اللسان العربى إما بتبليغ الإصحاحات من ورقة مباشرة ثم إدارة الحوار بشأنها، وإما بتليغها من الأم الروم والزوجة الحنون خديجة التى لا شك أنها أجادت القراءة والكتابة (...) وقرأت تلك الإصحاحات وخزنتها فى ذاكرتها، وأنها طفقت تقرأها لمحمد مباشرة (...) وكل هذا يجرى تخزينه وبرمجته فى ذاكرة العبقري (محمد)» ولزيد من التفصيل قال خليل «كان ورقة - فى هذه القعدات الليلية - يطرح (على محمد) ما ورد بالسورة من أخبار وقصص ونوازل بداية بالخلق والتكوين وآدم وحواء والشيطان والشجرة والحية ومروراً بقصص أنبياء بنى إسرائيل وفى مقدمتهم قصة موسى ثم حكاية فرعون وبنى إسرائيل، وما جاء بالإنجيل عن عيسى وولادته الفريدة ومعجزاته المدهشة ونحن (خليل) نرجح أن تلك الجلسات كانت من أهم مكونات فترة التأسيس»، ولأن الهدف من هذه «الجلسات» - حسب «الخطة المرسومة» - لم يكن فقط - لـ «تنمو ثقافة محمد الدينية ويزداد معجمه العقائدى ويتعمق فهمه لسائر الأديان وفروعها والنحل ومذاهبها والملل وانشقاقاتها»، وأيضاً لم تكن «توصية خديجة لمحمد» بـ «الاستماع إلى سائر طروحات أهل مكة حتى أساطيرهم ومخاريقهم وشعوذاتهم» لـ «يكسب محمد ما نطلق عليه حديثاً موسوعة أو دائرة معارف دينية» فقط، إنما وبجانب هذا - والأهم فى تقدير الشيخ - «ليخرج (كل ما تم جمعه وتخزينه وبرمجته) وقت الحاجة

إليه . ويصير مدداً إبان الاقتضاء إليه وعوداً ساعة العورة له (...) ويصبح كترًا
ثمينًا وبحرًا راحرًا ومحصولًا وفيرًا أغلى من الجواهر والذهب عندما نحين - بعد
سنوات معدودة - ساعة الإملاء ووقت الكتابة وزمن التدوين»، وبعبارة «خليلية»
أخرى «لتخرجه (ذاكرة محمد) بيانًا رائعًا وقت اللزوم»^(١١٥).

ولم يكتف الشيخ خليل بهذا . لكنه - ويقصد إمدادنا بما يمكن عقولنا من «فقه
المخبوء بين سطوره» - قال «إن المرشح (= محمد) كيما يغدو (القادم المنتظر = النبي
المنتظر) لا بد أن يمسك بيده كتابًا يعلنه على أهل مكة: [هاؤم اقرعوا كتابيه] مثلما
قالها موسى لليهود وابن مريم للنصارى.. والعرب المخاطبون (بفتح الطاء) به أهل
لسن وفصاحة وبلاغة ليس لديهم من سمات الحضارة غيرها (...) فهم عراة من
العلوم والآداب والفلسفة^(*) ومن ثم فإن الكتاب الذى يطرح عليهم يجب أن يجىء

(١١٥) خليل - «فترة التكوين» - ص ١٢٣ / ٢٨٧ / ٣٢٠ / ٣٢١ / ٣٢٣.

(*) فى كتابه «الجلود التاريخية للشرعة الإسلامية» ذهب خليل عكس هذا تمامًا وحثه أنه «من السخف - لو
كان الأمر كذلك - أن يخاطب القرآن قومًا ويجادلهم وهم على تلك الحال. وأنت تخرج من قراءة آيات
الحوار أنهم كانوا على قدر وفير من قوة المعارضة وتمكن من المحاوره وفيما كان الخصام والخلاف؟ فى:
هذه المسائل المعضلة التى ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفقوا إلى حلها فى البعث، . وفى الخلق، .
وفى إمكان الاتصال بين الله والناس، وفى المعجزة، وما إلى ذلك» وينقل خليل تساؤل د. طه حسين
«أفتظن قومًا يجادلون فى هذه الأشياء جدالاً يصفه القرآن بالقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة. أفتظن هؤلاء
القوم من الجهل والغفارة والغلظة والخشونة؟» ويتبنى خليل إجابة العميد «كلا لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا
غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية. وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه
لين ونعمة» - (ص ٧ / ٨). ويختلف الشيخ مع قول العميد عن العرب: «إنهم مصدر قوة الإسلام
العسكرية»، ويرى أنه «اقتصصر على جانب يسير وترك باقى الجوانب بل أخطرها ألا وهو: أن العرب هم
مصدر الكثير من الأحكام والقواعد والأنظمة والأعراف والتقاليد التى جاء بها الإسلام أو شرعها حتى
يمكننا أن نؤكد ونحن على ثقة شديدة، بأن الإسلام ورث من العرب الشيء الوفير بل البالغ الوفرة فى
كافة المناحي» (ص ١١ / ١٢).

مثلاً أعلى لهذه السمة اليتيمة المفردة التي يمتلكونها، وإلا فلا يؤمنون به ولا بمن قدمه إليهم. بل سوف يستهزئون به، إذ يصير في مقدورهم أن يأتوا بمثله أو حتى أبعاض منه» ويصل خليل من كل هذا إلى «أن دروس أو معارف أو معلومات الليالى الطويلة والتي ستخترنها الذاكرة الحديدية ذاكرة الشاب الأملى العبقري (=محمد) (...) يتعين بطريق الحتم واللزوم أن تتلّى على أهل مكة والحجّار وغيرهما (...) بلسان عربى بلغ القمة فى الفصاحة والذروة فى اللسان والذوابة فى البلاغة كما يأتى الكتاب بمفعوله الأكيد دون ذرة من شائبة أو حبة من كدارة، ومن هنا (القول لخليل) وصل إلى إدراكنا حرص خديجة على الاستيثاق من فصاحة (صاحب الحتم = محمد)» (١١٦).

وأيضاً لم يكتف الشيخ خليل بهذا، لكنه - ويقصد محاصرة عقولنا وحصر تفكيرها فى نتيجة معينة - تحدث عن «المرحلة الأخيرة من مراحل تجربة صناعة محمد كنبى»، وهى «مرحلة الخلوة التى حدثت فى ختامها المسك رؤيا غار حراء» وقال: «لقد فطن عدد من البحوث إلى التجربة وأنها استلزمت تمهيداً طويلاً ومعاناة ثقيلة وإعداداً ممدوداً ولو أنهم (البحاث) لمحوا ولم يفصحوا وأشاروا ولم يصرحوا والغزوا ولم يبينوا: إن هذا الحادث - حادث غار حراء - لم يكن حادثاً عارضاً من خوارق القدر، بل كان نتيجة لتمهيد طويل خلال سنوات... على هذا الجبل حراء كان خاتمة التمهيد والتهديب والإعداد. (راجع محمد حسين هيكى - «فى منزل الوحى» - ص ٢٤٣). والنكتة هنا (القول لخليل) أن هيكلاً نبّه إلى التجربة التى هى العمود الفقري لهذا الكتاب (فترة التكوين) فقال: إنها ليست حادثاً

هارضاً من خوارق القدر أى أنها ليست من الماورائيات. فحادثة حراء استغرقت من التهذيب والتمهيد والإعداد سنوات وسنوات، أى منذ أن نكحت سيدة نساء الدنيا خديجة (المخبت = محمد) إلى لحظة ما حكاه عن لقائه (المنامى) لملك الرب فى غار حراء وهو ذات الملك الذى بشر الصديقة مريم بولادتها لعيسى. ويستطرد هيكل أن ما وقع فى الغار كان خاتمة لكل ذلك من التمهيد والتهذيب والإعداد، أما من الذى قام بها فهم بشر من البشر وناس من الناس، أما من هم؟ فقد ترك الباحث (هيكل) معرفتهم للذكاء القارئ وفطانت^(١١٧) وبـ «إعلان نجاح التجربة العظيمة وبوقوعها (الرؤيا المنامية فى غار حراء حق لخديجة أن تخاطب أهل مكة بأعلى صوتها: ها هو (القادم المأمول) الذى طال انتظاركم له، وكذا سائر عرب الجزيرة لتفاخروا به اليهود ولتفاخروا به النصارى، إذ لم يعد لآى منهما فضل عليكم، وسوف يرفع يمينه كتاباً مثل كتبهم، وسترونه رائعاً معجباً. كيف لا وهو (محمد) من قرش، ونشأ فى بادية بنى سعد، فغدا أفصحكم وأعربكم وأبلغكم، ومن ثم فإن كتابه كأنه هو سياتى مثلاً فى الإبانة وقمة فى الطلاقة وذروة فى الإنشاء».

وحتى يعرفنا بطبيعة علاقة محمد بكتابه أضاف خليل: «ومن الذين جاءت أسفارهم (كتبهم) بليغة فصيحة تبعاً لذلاقة لسانهم ونصاعة بيانهم: النبى يشوع يا هو بن آموص. المشهور عند عامة من يقرءون (الكتاب المقدس) بأشعيا، فهو عبقرية أدبية ليس هناك من فاقه فى براعة التعبير وتآلق الخيال، وأسلوبه قمة فى الأدب العبرى، وهو (يشوع) فنان بارع فى اختيار الكلمات ومن ثم تميز سفره بجمله وتعبيراته الوصفية الدقيقة رفيعة المستوى، وفى عموميه يتسم بالجمال والقوة

معاً ويمتلىء بالعبارات والاستعارات الجميلة (راجع - «دائرة المعارف الكتابية» - ج ١ ص ٣٠٧). أى أن الكتاب يدور مع صاحبه القادم به فصاحة وركاكة تماماً كما فى المذهب التجريبي - يدور الحكم مع العلة وجوداً وعدمًا فلإن وجدت العلة وجد الحكم، وإذا لم تظهر (العلة) اختفى أو انتفى (الحكم) - وباختصار إذا امتار القادم بطلاقة القول وحلاوة المنطق جاء كتابه مثله، أما إذا لم يحظ القادم بتلك الموهبة: طرح كتابًا فاترًا ضاويًا ذاويًا^(١١٨).

هنا. ويعيداً عن دقة خليل فى نقله عن «دائرة المعارف الكتابية»، وسكوته عن الإشارة (ولو فى الهامش) إلى ما رصده محررو «دائرة المعارف» عن «الموقف الحالى من سفر أشعياء» وانتهائهم إلى أنه «يمكن تقسيم الذين ينكرون وحدة السفر (من علماء الكتاب المقدس) إلى مجموعتين يمكن تسميتهما بالمعتدلين والمتطرفين (الراد يكالين)، وبين المعتدلين الأساتذة (...) وهم جميعاً متفقون على أن (...) ما يقرب من ٨٠٠ عدد (آية - جملة) من ١٢٩٢ عددًا ليست من أصل السفر (أى أن كاتبها ليس أشعياء)، ومن المتطرفين الأساتذة (...) وهم جميعاً يرفضون نحو ١٠٣٠ عددًا من مجموع الأعداد ١٢٩٢ مستبقيين ٢٦٢ عددًا (آية) من جملة الأعداد ١٢٩٢ يمكن اعتبارها صحيحة (أى أن كاتبها هو أشعياء)^(١١٩) بل ويعيداً عن تعالم خليل فى قوله الفج «النبي يشوع ياهو بن آموص المشهور عند عامة من يقرءون الكتاب المقدس بأشعياء» وجهله أو تجاهله لحقيقة كتابية أن عنوان هذا السفر فى العهد القديم من الكتاب نصت على أنه «رؤيا أشعياء بن آموص التى رآها... إلخ».

(١١٨) نفسه - ص ٣٦٩.

(١١٩) دائرة المعارف الكتابية - دار الثقافة - القاهرة - الطبعة الثانية ٢٠٠٣ م - المجلد الأول - ص ٣٢٣/

بعيداً عن كل هذا، فالظاهر مما نقله خليل عن «دائرة المعارف» وما ورد في هذه «الدائرة» - نقلاً عن ديفيد سن - أن «أشعيا» بن آموص هو كاتب كل جزء من السفر الذى يحمل اسمه^(١٢٠) والظاهر أكثر أن «دوران الكتاب» (أى كتاب سواء سفر أشعيا أو قرآن محمد) مع صاحبه فصاحة وركاكة لا ينفى بل يؤكد دور صاحب الكتاب فى تأليف (اختيار وصياغة) كل جملة وردت فى كتابه.

ورغم أننى لست ضد حق الشيخ خليل فى رؤية علاقة محمد بكتابه (القرآن) كمماثلة لعلاقة أشعيا بسفره، فهذا حق أصيل للشيخ لا أملك سوى احترامه بل والدفاع عنه وعن حق دراويشه فى تبني رؤيته. لكن ولرغبتنا الملحة - كقراء - فى الوصول إلى ما وصفه الشيخ بـ «الاستيعاب السليم» والذى - كما مر بنا - ربطه بـ «فقه ما سكت عنه»، والذى - كما قال - «لم يأن أوان البوح به»، ولأن الدراويش - فى تقديرى - لن يكونوا أجراً من شيخهم، وبالتالي لن يرحبوا بتحديد «المسكوت عنه» الذى سيضطرهم إلى الخروج من تقية «المسكوت عنه» و«المخبوء بين السطور» إلى شفافية «البوح» و«التصريح»، وهم - ربما مثل شيخهم - غير مؤهلين نفسياً (ولن أقول أخلاقياً) لهذه الشفافية، ولأننى أنفهم موقفهم. فأنا ساكتنى - الآن - بدعوة القارئ إلى إعادة قراءة ما قاله الشيخ ونقلناه فى الصفحات السابقة (*) واثبات بعض (أكرر بعض) ما لاحظته واستوقف عقلى، وأبدأ بـ:

أولاً: وجود ثلاث نقط أفقية (...) وضعها الشيخ خليل وسط ما نسبته إلى محمد حسين هيكل، وهذه النقط الثلاث - كما هو معروف فى قواعد الكتابة العلمية - «تستعمل للدلالة على أن شيئاً محذوفاً من العبارة التى نقلها الباحث عن

(١٢٠) نفس المصدر - مج ١ ص ٣٢١.

(*) راجع - صفحات ٢٢٧ / ٢٢٨ / ٢٢٩ / ٢٣٠ / ٢٣١.

غيره»، إلى جانب هذا، ولأن قواعد البحث العلمى - كما هو معروف - لا توجب فقط على الباحث الالتزام بالشكل العلمى للكتابة بإثبات - مثلاً - «علامات الترقيم» التى تستخدم كرموز اصطلاحية توضع بين الكلمات والجمل داخل السطور أو فى آخرها مثل النقط الأفقية (...) وعلامة التنصيص « » التى «تستعمل للدلالة على أن ما بينهما هو من كلام الغير، (أى نص مقتبس)»، وإنما أيضاً توجب على الباحث بعد دراسته للنص المقتبس و«تحديد فكرة كاتب النص دون تقويله شيئاً لم يقله» أن «يكون أميناً فى نقله. دقيقاً فى إثباته، ولا يلجأ إلى نقل جزء من الفكرة (المقتبسة) دون بقيتها»^(١٢١). فهل الشيخ خليل - كما التزم بشكل الكتابة - ألزم نفسه أيضاً بـ «الأمانة» و«الدقة» فى نقله لـ «فكرة» هيكل عن حدث الوحي فى غار حراء؟ أم أن الشيخ «أول» أو «قول» هيكل «أشياء لم يقلها»؟

والسؤال مهم، ومحاولة الإجابة عنه - فى تقديرى - لا تحتاج منا (سواء كقراء أو كدراویش) سوى فتح كتاب هيكل «فى منزل الوحي» وتحديدًا الفصل المعنون بـ «فى غار حراء»، وقراءة ما قاله هيكل بالنص «أن هذا الحادث (نزول الملك على محمد بأول الوحي وهو يتحنث بالغار) لم يكن حادثاً عارضاً من خوارق أعمال القدر لم يمهّد القدر له، بل كان نتيجة لتمهيد طويل خلال سنوات عدة أدب محمداً ربه أثناءها وطهر نفسه وأعدّه لتلقى رسالته وإبلاغها للناس، على هذا الجبل - حراء - كانت خاتمة التمهيد والتهذيب والإعداد قبل الرسالة، إذًا لقد شهد حراء هذه الرياضة الروحية العظيمة منذ هدى الله محمداً إلى الحق حتى

(١٢١) د. عاصم الدسوقي - «البحث فى التاريخ: قضايا المنهج والإشكالات» - مؤسسة ابن خلدون - الطبعة

أضياء أمامه سبيل الحق بنور الرويا الصادقة، وإلى أن أوحى إليه النبوة ليكون من بعد بشيراً للناس ونذيراً» (١٢٢).

هذا نص ما قاله هيكل، وهو - كما نرى - نص صريح، ولا يوحى مجرد إيهاء بأن صاحبه - كما زعم خليل - «نقه إلى التجربة»، أو - كما ادعى خليل - حدد زمن «التمهيد والتهذيب والإعداد» بـ «منذ أن نكحت خديجة محمداً إلى لحظة ما حدث في غار حراء»، أو أن صاحبه - كما تقول خليل - قال أو حتى «لمح ولم يفصح وجمجم ولم يصرح» بأن من قام بالتمهيد والتهذيب والإعداد «هم بشر من البشر وناس من الناس» أو أن صاحبه «ترك لذكاء القارئ وفطنته» معرفة «من هم؟» وإلى جانب ما تقوله خليل فالقراءة المقارنة للنصين (أى الذى نسبته خليل إلى هيكل والذى قاله هيكل فعلاً) تقود عقولنا إلى ملاحظة حذف أو - للدقة - إخفاء خليل لكل ما كان يشير إلى «الله» فى قول هيكل كـ «تأديب الله لمحمد» و«تطهيره لنفسه» و«إعداده لتلقى رسالته» و«هداية» الله لمحمد «إلى الحق».. إلخ.

وما رصدناه ولاحظناه من اختلافات جوهرية بين النصين يثير فى عقولنا البسيطة عدة تساؤلات: لماذا لم يلتزم الشيخ خليل - فيما نقله عن هيكل - بـ «أمانة» و«دقة» البحث العلمى؟ ولماذا قوّل هيكل أشياء لم يقلها عن الـ «بشر من البشر» والـ «ناس من الناس»؟ ولماذا حذف أو أخفى كل ما ورد فى قول هيكل عن «الله»؟ وهل أسباب حذفه لـ «الله» علمية (عدم أهمية المحذوف وبالتالي عدم جدوى إثباته فى السياق)، أم هى أسباب أيديولوجية (سلبية الموقف الفكرى للباحث من المحذوف، أو لرغبة الباحث فى الوصول بقارئه إلى نتائج محددة سلفاً ولا يؤكداه المحذوف)؟

وبعيداً عن الالتزام «الشكلي» لخليل بقواعد الكتابة، ففي ضوء حقيقة عدم «أمانته» و«دقته» لا يمكننا في «ألف - باء» عقل سوى نفى علمية وترجيح أيديولوجية سبب حذف خليل لـ «الله»، وفي «ألف - باء» منطق لا يمكننا سوى الشك في براءة الباحث وترجيح فهم إحلاله لـ «البشر من البشر» والـ «ناس من الناس» محل «الله» في «التمهيد والتهديب والإعداد» (لمحمد) على أنه إحلال مقصود «خليلياً» ليس فقط للإيحاء بوجود من يتفق معه - ولو جزئياً - إنما أيضاً (والأهم) لأن هذا الإحلال كان يحتمه كل سياق كتاب «فترة التكوين» الساعى إلى تضيق مساحة فعل الله في «تجربة صناعة محمد كنبى» للوصول بهذه المساحة إلى حد نقطة الصفر. والساعى إلى توسيع مساحة فعل الـ «بشر» والـ «الناس» للوصول بها إلى حد «أنسنة» كل مراحل هذه «التجربة» بل وكل تفاصيلها. فعند هذا الشيخ أن «تجربة صناعة محمد كنبى» بجانب أنها - كما قال خليل - تمت في «سرية» و«تكمم» و«تخفى»^(١٢٣) تمت أيضاً - وفي كل مراحلها وتفاصيلها - حسب «الخطوة المرسومة» التى - كما قال خليل - «خططت لها خديجة ثم نفذتها بمهارة يعز نظيرها (...)» وأشرف عليها الشيخ الجليل والقس العالم ورقة بن نوفل^(١٢٤) فحسب «الخطوة» لم تكتف خديجة بـ «تمويل التجربة» أو بـ «اختيار» و«ترشيح» من وصفه خليل بـ «الولد المبسوك» (محمد)^(١٢٥) ليكون هو «موضوع التجربة» (النبى المنتظر) لكنها أيضاً - وكما قطع خليل - «أدارت التجربة إلى الاتجاه الذى تشغياه (هى خديجة) والوجهة التى تؤمها والمنحى الذى تريده» والذى تحقق فى غار حراء.

(١٢٣) خليل - «فترة التكوين» - ص ٢٧٦.

(١٢٤) نفسه - ص ٣٩٥.

(١٢٥) نفسه - ص ٢٠٧.

ثانيًا: ولأن خديجة - كما يقول خليل - «إذا خاضت تجربة أو أقدمت على مشروع (..) لا تسمح بأى خلل ولا ترضى بأى تجاوز ولا تقبل أى هفوة» (١٢٦) فقد انتهت إلى «أن المرشح كيما يغدو القادم (النبي) المنتظر لا بد أن يمكس بيده كتابًا يعلنه على أهل مكة: [هاؤم اقرأوا كتابيه] مثلما قالها موسى لليهود وابن مريم للنصارى»، وبما أن «الكتاب (القرآن) - حسب «الخطة المرسومة» - جزء أصيل فى «التجربة الخديجية» لـ «صناعة محمد كنى» فقبل تأمل .، أو بمعنى أدق لتمكن من تأمل «المسكوت عنه» فيما قاله خليل ونقلناه عن دور الـ «بشر من البشر» والـ «ناس من الناس». وهل هذا الدور - كما نعتقد نحن بعقولنا البسيطة (الماورائية) - يقف عند حدود «التلقى». أم هو دور «تصنيعى»؟ أدعو القارئ إلى إعادة قراءة الدليل «الخليلى» [هاؤم اقرأوا كتابيه] فى ضوء عدة حقائق:

أ - هذه العبارة هى جزء من الآية رقم ١٩ من سورة «الحاقة» ونصها «فَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُومَ أَقْرَأُوا كِتَابِيهِ».

ب - أن هذه الآية جاءت بعد الآيات من رقم ١٣ / ١٤ / ١٥ التى تقول «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ (١٣) وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (١٤) فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ» إلى الآية رقم ١٨ التى تقول «يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ».

ج - أن هذه الآية (رقم ١٩) تلتها الآيات من رقم ٢٠ / ٢١ / ٢٢ التى تقول «إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ (٢٠) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (٢١) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ» إلى الآيات رقم ٢٥ / ٢٦ / ٢٧ التى تقول «وَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي

لَمْ أَوْتِ كِتَابِيَهٗ (٢٥) وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهٗ (٢٦) يَا لَيْتَهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ ﴿ إلى آخر الآيات.

وإذا علمنا أن «الحاقة» اسم للقيامة سميت بذلك لتحقيق وقوعها، و«الكتاب» سواء في الآية رقم ١٩ أو في الآية رقم ٢٥ هو تحديداً «كتاب الأعمال»، وأن أخذه سواء بـ «اليمين» أو بـ «الشمال» سيكون بعد وقوع «الواقعة» أى «القيامة الكبرى»^(١٢٧) فتحن إزاء هذه الحقائق لن نسأل عن رأى الشيخ خليل فى «النفخ فى الصور» و«دك الأرض والجبال» و«انشقاق السماء».. إلخ، وهل هى - كما فى سورة «الحاقة» - مقدمات كونية لوقوع «القيامة». أم هى مقدمات كونية لـ «تجربة صناعة النبى»؟ لكن، ولأن هذا الشيخ هاجم وهجم على من «يعرصون على بقاء النصوص المقدسة فى حالة تجريد ومطلقة بحيث تصلح لكل تفسير وتوسع لآى تأويل. وفى مقدمته التفسير أو التأويل الذى يتفق مع أيديولوجية المفسر أو مذهبه السياسى أو مكاسبه»^(١٢٨) فالسؤال الطبيعى الذى يطرح نفسه هو: لماذا اقترف الشيخ نفس خطيئة «التجريد»، فى استشهاده بعبارة «هاؤم اقرءوا كتابيه»؟ هل لجهله بمعنى «الكتاب» فى هذه العبارة؟ وبمعنى هذه العبارة فى سياق سورة «الحاقة»؟ أم لأنه وتحت ضغط مثلث «أيديولوجيته» و«مذهبه» و«مكاسبه» تعمد اقتراف هذه الخطيئة؟

هنا. وإذا علمنا أن المبشر النصرانى المشهور بـ «أبى موسى الحريرى» صاحب كتاب «قس ونبى» الذى جاء فى مقدمته أن «لكل من القس (ورقة بن نوفل) والنبى

(١٢٧) محمد على الصابونى - «صفوة التفاسير» - دار القرآن الكريم - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨١م - مجلد ٣ - ص ٤٣٦.

(١٢٨) خليل - «الأسس الفكرية للميسار الإسلامى» - مرجع سابق - ص ٦٦ - و«نحو فكر إسلامى جديد» - ج ٢ - ص ١٤٢.

(محمد بن عبد الله) - فى الدين الجديد (الإسلام) دور: الأول أوحى وعلم ودرّب وأرسى الدعائم، والثانى سمع وتعلم ودرس وشيد البنيان (...). القس استاذ علم فتى ذكى الفؤاد عرف اختياره ونجح. والنبي تلميذ نجيب حفظ ما تعلم وأبدع، الأول (ورقة) نقل كلمة الله الأعجمية (الإنجيل العبرانى) إلى لسان عربى مبين، والثانى (محمد) بلغ الكلمة العربية وتلاها على المؤمنين^(١٢٩) هذا المبشر النصرانى استشهد بالآية رقم ١٤ من سورة «الإسراء» التى تقول «اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا». مرة فى صفحة ٤٩ لتأكيد «أن محمداً كان يعرف القراءة ويجيدها، وكان يقرأ الكتاب الذى بين يديه (المترجم من العبرية)، فكانت قراءته له قرآناً»، ومرة فى صفحة ٧٥ «للدلالة على أن القرآن فى ترجمته العربية هو مُنَزَّلٌ أيضاً كما فى أصله (العبرانى)» وأن الإنجيل العبرانى (= القرآن) «أعطى فى (أو ترجم إلى) اللغة العربية ليتمكن محمد من قراءته وحده دون الاتكال على سواه (...).، وليتمكن أيضاً من أن يبشر به مكة وسائر القرى»، ورغم أن الآية رقم ١٣ من سورة «الإسراء» تقول «وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا» وهو ما يعنى أن «اليوم» فى الآية رقم ١٤ هو «يوم القيامة» وأن «الكتاب» هو تحديداً «كتاب الأعمال». فقد تجاهل «الحريرى» هذه الحقيقة ليذهب إلى «أن القرآن العربى هو قراءة عربية للكتاب الأعجمى (العبرانى) نُقِلَتْ (تُرجمت) أخباره وفصلت بلسان عربى مبين ليدركها العرب»، و«التفصيل - بحسب مفهوم القرآن - (كما يقول المبشر النصرانى) (...). يعنى: تعريباً ونقلًا من لغة (أعجمية - عبرانية) إلى لغة (عربية) ليدرك السامعون (العرب) مضمونه»^(١٣٠).

(١٢٩) أبو موسى الحريرى - «قس ونبي: بحث فى نشأة الإسلام» - بدون ناشر - طبعة ١٩٧٩م - ص ٦.

(١٣٠) نفس المصدر - ص ٤٩ / ٧٤ / ٧٥.

إذا علمنا هذا التطابق بين ما فعله الشيخ اليسارى - العلمانى (خليل عبد الكريم) فى الآية رقم ١٩ من سورة «الحاقة»، وبين ما فعله المبشر النصرانى (أبو موسى الحريرى) فى الآية رقم ١٤ من سورة «الإسراء»، وإذا علمنا - أيضاً - أن هذا التطابق لا يقف عند حد تحريفهما لمعنى «الكتاب» فى الآيتين، وإنما يمتد إلى اتفاقهما على أن القس ورقة بن نوفل هو الذى ترجم لمحمد «الإنجيل العبرانى» - كما يذهب الحريرى - أو بعض «الإصحاحات (التوراتية - الإنجيلية)» - كما يذهب خليل - وهو الذى أشرف على «تعليم محمد وتدريبه» وفى «الجلسات الليلية» التى كان يعقدها فى بيت خديجة «كان يطرح على محمد ما ورد بالتوراة من أخبار وقصص... إلخ (...). وما جاء بالإنجيل عن عيسى وولادته... إلخ»، وإلى جانب هذا، إذا علمنا أن الحريرى (المبشر النصرانى) وخليل (الشيخ اليسارى) اختلفا، فذهب الحريرى إلى أن القرآن هو «كلمة الله الأعجمية (الإنجيل العبرانى) التى نقلها القس ورقة إلى لسان عربى مبين»، وأن محمداً (كتلميذ) «بلغ كلمة العربية (أى «الإنجيل العبرانى» معرباً كما ترجمه أستاذه ورقة من العبرية إلى العربية)، وتلاها على المؤمنين»، أما خليل فقد ذهب إلى أن كل ما جمعه محمد وخزّنه وبرمجه فى ذاكرته المدهشة (من حكايات اليهود التى ترجمها القس ورقة. وأساطير العرب ومخاريقهم وشعبذاتهم التى جمعها من الأسواق... إلخ) - حسب «الخطة المرسومة» - كان لا بد منه «ليخرج وقت الحاجة إليه (...). عندما تحين ساعة الإملاء ووقت الكتابة وزمن التدوين»، و«لتخرجه (ذاكرة محمد) بياناً رائعاً وقت اللزوم».

إذا علمنا كل ما سبق، ففى ضوء حقيقة تحريف خليل لمعنى «الكتاب» فى الآية رقم ١٩ من سورة «الحاقة» ليكون هو «الكتاب» (القرآن) الذى سيعلنه

محمد على أهل مكة، وفي ضوء إصرار خليل على تخيل علاقة محمد بقرآنه مماثلة لعلاقة أشعيا بسفره، بل وفي ضوء حقيقة إحلال خليل لـ «البشر من البشر» والـ «ناس من الناس» محل «الله» في قول هيكلي ليتمكن من إحلاله لـ «خديجة» و«القس ورقة» محل «الله» في «تجربة صناعة محمد كني» اعتقد أن «المسكوت عنه» فيما قاله الشيخ - ونقلناه في الصفحات من ٢٢٧ حتى ٢٣١ - يذهب إلى «أنسنة القرآن» بإحلال «محمد» محل «الله» في صناعة القرآن.

وأكرر أنا لست ضد حق الشيخ في الذهاب هذا المذهب، ولست ضد حق دراويشه في تبني «الأنسنة»، بل ولأن شيخهم قامت قيامته (أي مات ويواجه الآن حقيقة سورة الحاقة)، فأنا لست ضد حق الدراويش في تخطئة قراءتي، بل أحرضهم على مراجعة قراءتي وتقديم قراءة أخرى (أتمنى أن تكون جادة) لـ «المسكوت عنه» والذي لم يجرؤ شيخهم على «البروح به» في كتابه «فترة التكوين» عن القرآن.

وحتى يأتينا دراويش الشيخ خليل بما نتمناه، وأعدهم بالتراجع عن قراءتي التي - حتى يجد جديد - لا أمتلك الآن سوى الاعتقاد بصوابها والذهاب إلى أن ما قاله خليل في كتابه «فترة التكوين» عما كان يدور في «القعدات الليلية الطويلة» بين محمد وخديجة والقس ورقة من «مذاكرة الإصحاحات» (التوراتية والإنجيلية) التي ترجمها ورقة وطرح ما ورد في هذه «الإصحاحات» من أخبار وقصص «إسرائيلية» (مثل قصص الخلق - التكوين - آدم - حواء - الشيطان - فرعون - موسى... إلخ) على محمد، وعن توصية خديجة لمحمد بـ «المشي في الأسواق» والاستماع إلى كل ما يقال فيها «حتى الأساطير والمخاريق والشعوذات» و«تجميع محمد» للقصص الإسرائيلية وللأساطير العربية في «ذاكرته المدهشة»، و«أن دروس أو معارف أو معلومات الليالي الطويلة (والمشي في الأسواق) والتي ستخزنها

الذاكرة الحديدية ذاكرة الشاب الأملى العبقري (محمد) يتعين بطريق الختم واللزوم أن تتلى على أهل مكة والحجاز وغيرها (...) بلسان عربى بلغ القمة فى الفصاحة ، وبما أن محمداً « من قريش ونشأ فى بادية بنى سعد فغدا أفصح العرب وأعربهم وأبلغهم » ، فقد أخرج من ذاكرته « كل ما تم تجميعه وتخزينه وبرمجته » فى « بيان رائع » (القرآن) .

نعم ، كل هذا لا يُقَوَّى فقط ما ذهبنا إليه ورجحنا صوابه ، وإنما أيضاً يكشف لنا عمق « المسكوت عنه » فيما قال الشيخ خليل فى « مقدمته التحليلية » (لكتاب « الفن القصصى فى القرآن ») عن « انطواء القرآن على أساطير » وعن « فلكلورية » القصص الواردة فى القرآن سواء العربية (قصص صالح - ثمود - الناقة .. إلخ) ، أو الإسرائيلية (حكايات موسى وفرعون - خروج بنى إسرائيل من مصر .. إلخ) . وانكشف هذا « المسكوت عنه » يضطرنا الآن إلى التراجع عما قلناه عن « الخلاف الجوهري » فى صفحة ٢١٦ ، ويمكننا الآن نفى أو على الأقل الشك بقوة فى جدية خليل عبد الكريم فى خلافه مع مشركى مكة حول « مصدر الأساطير (والإسرائيليات) فى القرآن » ، وبالتالي - وفى ضوء المسطور فى كتاب « فترة التكوين » - يتحول الخلاف (الخليلي - المكي) من : هل الله ، أم محمد هو « مصدر الأساطير والإسرائيليات فى القرآن » ؟ إلى : هل محمد ، أم ورقة بن نوفل هو « المصدر » ؟

كل هذا يمكننى من القول بأن سبب الخلاف (الخليلي - المكي) فى تحديد اسم « المصدر » يكمن فى « أن تجربة صناعة النسي - كما قال خليل - حرص أطرافها الثلاثة (خديجة - ورقة - محمد) على تكتمها وسريتها وإخفائها عن الاعين وإبعادها عن الآذان ، والقيام بها وراء الحجب وخلف الستائر » ، « وأن اثنين من

أطراف التجربة المجيدة هما (خديجة - ورقة) انتقلا إلى رحمة الله قبل أن تتاح لهما الفرصة للحديث عنها بعد نجاحها وإعلانها للملأ. ، أما الطرف الثالث وهو (الرحيم محمد) فقد التزم الصمت» (١٣١).

فمشركو مكة - حسب ما يفهم من قول خليل - فشلوا في الوصول إلى معلومة واحدة من «تجربة صناعة محمد كنبى»، بل ولم تنقذهم معاصرتهم لمحمد من التخبط في تحديد «المصدر» وتسميته. أما الشيخ خليل عبد الكريم فلم يعقه مرور ما يقرب من ١٤٤٠ سنة عن اكتشاف ليس فقط ما يشير إلى حدوث هذه «التجربة»، وإنما أيضاً ما يغريه بالتحدث بيقينية «الطرف الرابع» عن تفاصيل كل مراحل «التجربة» بشقيها صناعة النبي وصناعة القرآن، أو «المصحف المحمدى» (*).

* * * *

(١٣١) خليل «فترة التكوين» - ص ٢٧٦ / ٢٧٧.

(*) تناولنا في دراسة بعنوان «خليل عبد الكريم: باحث فذ أم شاهد زور؟» مشاركة الشيخ خليل للدكتور القمى في تحريف أقوال د. جواد على لتأكيد أن محمداً أخذ لغة قرآنه من شعر أمية بن أبى الصلت. وقد أثرت الاكتفاء بما انتهت إليه الآن، وإذا رغب القارئ في معرفة المزيد عن علمية هذا الشيخ وعن «أنسته» للقرآن فليرجع إلى دراستنا.

الملحق رقم (١)
العنوان الحقيقي لكتاب
د. إبراهيم عوض

اليسار الإسلامى

وتطاولاته المفضوحة على الله والرسول والصحابة

د. إبراهيم عوض

مكتبة زهراء الشرق

١١٦ محمد فريد. القاهرة

١٤٢٠ هـ. ٢٠٠٠ م.

الملحق رقم (٢)

مقال خليل عبد الكريم المنشور

في مجلة «أدب ونقد»

عدد أكتوبر سنة ٢٠٠١م

أدب ونقد

كتب



**في كتاب إبراهيم عوض:
اليسار الإسلامي وتطوراتها..**

خليل عبد الكريم

سلك أ.د إبراهيم عوض سلوكاً حضارياً بالغ الروعة والسمو يليق به كأكاديمي وأستاذ جامعي بخلاف من عداه من «الإسلاميين».

أصدر مشكوراً كتاباً يقرب من ثلثمائة صفحة قدم فيه عرضاً نقدياً لـ مؤلفات:

«ل تطبيق الشريعة لا الحكم» / «الجذور التاريخية ل الشريعة الإسلامية» / «قريش من القبيلة ل الدولة المركزية» / «الأسس الفكرية ل اليسار الإسلامي» / «مجتمع يثرب العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمدي والخلفي» / «شدو الربابة ب أحوال مجتمع الصحابة».

ويتضاعف امتناني له لو تفضل ب آخر يتناول باقيها : « الاسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية » « العرب والمرأة » « بصائر في عام الوفود وفي أخباره » « فترة التكوين في حياة الصادق الأمين ».

وجه الرقى في منحى الأستاذ الفاضل والذي فهمته بعد قراءة كتابه يتمثل في عدة أمور أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

١- أنه لم ينجح إلى التكفير - ك بعضهم - ولم يعمد إلى الرمي ب الردة ولم يسارع إلى الاتهام ب الخروج من الملة ، ولم يفت ب استحلال الدم ولم يحرش على القتل . بل على العكس - يدين هذه الاتجاهات.

٢- وبالتالي فهو يؤكد أن الإيمان علاقة شديدة الخصوصية بين العبد والرب وان الله جل شأنه هو وحده الذي يحاسب عليه .

٣- لم يستنفر فخامة رئيس الجمهورية - كما فعل أحدهم ومن أعجب الأمور أن البعض حتى هذه اللحظة يعده مفكراً ومستثيراً - ولا غيره من المسؤولين ولا حرض أحداً منهم ضدى .

٤- لا يقر اللجوء إلى القضاء إذ يرى أن السلوك الأمثل هو الرد والتفنيذ والتعقيب ومبدأه : كتاب مقابل كتاب.

وهو ماحدث إبّان الحضارة الاسلامية الزاهرة. وهو ذاته حقق ذلك في هذا الكتاب الذى نقد فيه طائفة من كتبه « وانتظر منه الآخر ل تغطية أو بمعنى أدق ل نقد باقيها وله المنة ».

كما أصدر تعقيباً على كتاب د/ محمود على مراد عن السيرة النبوية عنوانه (أبطال القنبلة النووية) وغيره.

٥- لم يقرأ قراءة سطحية - كما يفعل البعض هذا إذا قرأ ولم يسمع كلمة من هنا وجملة من هناك ثم يدبج مقالة - بل تعمق في المطالعة ومن ثم فطن إلى ما هو مخبوء بين السطور وما جاء - تحت ضغط الظروف الحاضرة - تلميحاً لأن الوقت لم يحن بعد وربما ل عقود عديدة قادمة ل التصريح به) وما ألغزت فيه ففقه ما رميت إليه.

٦- امتلك قدراً مفرسحاً من الفراسة جعله يدرك أن المستجدات المتلاحقة والمستحدثات المتوالية والتغييرات المتعاقبة قضت باستحالة استمرارية الأسلوب التفخيمى التعظيمى التجيلى عند الكتابة عن الصحابة مثلاً فعل العقاد وهيكىل وخالد محمد خالد ... الخ أو عن غيره من المواضيع وأنه من الحتم اللازم ظهور الأسلوب الموضوعى النقدى المتوازن مثل الذى ألزمنا أنفسنا به .

وان من الخطأ المنهجي الفادح فمع هذا المنزع لأن إعادة عقارب الساعة إلى الوراء عبث وتضييع وقت.

٧- دل كتابه الناقد أو نقده المكتوب على صبره وثباته ف هو لم يتسرع أو يهرول بل نقّب وحفر وتقرّوياً قدم دليل الثبوت على أن مؤلفاتنا - وهذا فضل من الله علينا - شديدة التوثيق بل إن هناك من وصفها بـ المبالغة في هذا المضمار ، ولعل هذا يفسر لنا إجماع كل من كتب عنها - حتى من الهيئات العلمية.

عن التصدي ل نقدهما نقداً موضوعياً كما فعل الدكتور ابراهيم عوض .
اكتفى بـ هذه النقاط حتى لا يطول المقال.

أما تعدي على شخصي الضعيف في كل صفحة تقريباً ف لم يثرني لأنني أتأسى بـ « الحبيب المصطفى » عليه وآله أزكى السلام ، فقد خرجت من طول معايشتي ل سيرته العطرة أنه ماغضب ل نفسه قط.

إنما ألتنى أنه جرح - بسببي - أخى وصديقى د/ سيد محمود القمنى ونال من الزميلتين الفاضلتين الأستاذتين فريدة وأمينة النقاش وكنت أمل ألا أغدو طريقاً ل ايلاهم .

مسألتان أستميحه عزراً كيما أعلق عليهما:-

الأولى:- سألت الله تبارك وتعالى له أن يريح صدره مما حاك فيه بأن يوفق أحد الدارسين في حياته لا من بعده ويثبت له أن مؤلفاتي ليست من عملي ولكنها من تصنيف طائفة من المستشرقين - ص ٢٦٠ - لأنه يؤذيني كثيراً أن يظل هذا الخاطر يسوط في صدره .

(في أساس البلاغة ل الزمخشري : ساط الهريسة وساط الإقط خلطه .أ. هـ .)
الأخرى:- أفرغني عندما شكك في مصريتي ونسبني إلى الجزيرة اياها البالفة القداسة الشديدة البركة فأننا لايسرنى يادكتور أن يكون عندي « حمر النعم » كما يقول أصحابك الميامين في أمثالهم البليغة= ولغتهم الجميلة وأن تنزع عنى مصريتي !!!

أتعرف لماذا؟

لأن مصر وحدها دون غيرها هي التي علمت الدنيا بأسرها أمرين = الضمير والحضارة . ختاماً أ.د. ابراهيم عوض شكراً.

الملحق رقم (٣)

دراسة خليل عبد الكريم المنشورة

في مجلة «أدب ونقد»

العدد رقم ٤٩ - أغسطس سنة ١٩٨٩م..

والعدد رقم ٥٢ - نوفمبر ١٩٨٩م

الدراسة التي أثارت [السلفوية الحديثة]

خليل عبد الكريم

منذ البدايات الأولى لكتابة التاريخ الإسلامي على أيدي عمرو بن العار (ت ٩٤ هـ) ومحمد بن إسحاق بن يسار (ت سنة ١٥٠ هـ) وفي عهد الملك بن هشام (ت سنة ٢١٨ هـ) ثم من بعدهم أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت سنة ٣١٥ هـ) والآن الأستاذ الأصيل المتأرجح لديه هو الشيخ المديني اللاهوتي تتمة في انشئة الربانية وتحذره بخط سيرة ومن ثم قال موضوعه الرئيسي عندهم هو تاريخ الأبياء والرسائل الذي انتهى إلى غاية سيرة حاشهم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب (ص) والتي تتمة عرفه المصنف الصحيح في العرب ، ومن بعد تاريخ الرسول في تاريخ الخلفاء .

فعلى سبيل المثال إفتح ابن هشام مؤلفه المشهور بـ [السيرة النبوية] بـ إسماعيل بن إبراهيم عينا السلام بإعصار الجند الأعلى للرسول محمد (ص) ، أما ابن جرير الطبري فإنه كان كتابه بـ [تاريخ الرسل والملوك] وبعد أن تكلم عن الزمان وحدوث الأوقات وخلق الأرض بـ سيرة الأنبياء من آدم (ص) حتى المسيح (ص) ثم ملوك الروم وملوك فارس ، أما الحقبة العربية فقد بدأها بنسب الرسول محمد (ص) وأهله وأجداده حتى عدنان وبنها أروع للخلفاء .

حقيقة أنه أورد نقلاً من أخبار قبائل عرب الحيرة والأنبار أيام مذك الطوائف وتباجة الذين وطسم

رجديس إثمًا في عجالة لم تستقر سوى ثلاثين صفحة من كتابه الضخم الذي بلغ ثلثاً وعشرة مجلدات — ويعيد عن هذه النظرة الغيبة للتاريخ العالمية العظمى من المؤرخين المسلمين ما عدا ابن خلدون الذي — أرجح حديثاً وأصيل في فهم التاريخ وكنائس وتلك حل المؤرخين المسلمين الذين بعده جادوا من فهمه — وعلى عيب مذهب أسلافهم في النظر التاريخ باعتباره ظاهرة دينية تسيرها الإرادة الإلهية — الله يتصور حول الرسل والأسباب ثم الخلقاء من دورهم ، ولم يكن من حساسه مطلقاً أن التاريخ على العموم واقع بعينه البشر وتحكمه مוחات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية ومعرفية .. الخ . هذه واحدة .

— ٢ —

أما الأخرى فإن اختيار السيرة النبوية — على شرفها وثقلها — كمنفتح تاريخ العرب قد قذف بالمعهد السابق على البعثة المحمدية — خاصة في جزيرة العرب — إلى موضع الظل ومنطقة الغموض ومكان التجاهل (ولذلك لم يزل أي عناية أو حتى مجرد التفات من المؤرخين والمفكرين) ، لا ألفت كتب عن أيام العرب وجميع الشعر الجاهل وعلى رأسه المملكات وعطوب وحكم وأمثال وحكايات وأساطير ولكنها في مجموعها يصعب أن يقال عنها أنها تاريخ للعرب قبل الإسلام .

— ٣ —

ومن دحضها خاتين المقولتين نعت أهمية الدراسة الغيبة التي كتبها د/ سيد محمود الفتحي بعنوان [دور الحرب الأهلية والعقيدة الخفية في التهديد لثبات دولة العرب الإسلامية] وظهرت لأول مرة في العدد التاسع من مجلة [العربية] .

من جانب آخر ضوءاً مبهماً على الفترة المتقدمة على ظهور النبي العربي محمد (ص) والإرهاب — تأول نشوء دولة العرب الإسلامية بقيادته ، ومن جانب آخر فهي لاجتماعية غالبية المؤرخين المسلمين — نسي (ما خلا ابن خلدون وقلة قليلة) والمحدثون منهم حتى الآن الذين لا يرون في التاريخ (على العموم) (إلا مسيئة غيبية لاهوتية تحركها إرادة الله تعالى) الذي هو في غنى عن العالمين ، ولا ينظرون إليه (= التاريخ) على أنه ظاهرة بشرية تتحكم فيها العوامل التي سبق أن ذكرناها .

وأكدت الدراسة على أن مؤلفها يمتلك بالقدر نظرة موضوعية متبجعة علمية في معالجه لوقائع التاريخ ودراسه لها وتحليلها التحليل الصحيح وردّها إلى الأسباب المباشرة والتي تطلق مع

الناطق والتخبر السليم (دون حاجة إلى اللجوء إلى الماورائيات) والفوق منطقيات (والأحاجي) ر
 مثل الأشعار التي تنسب إلى الجبر وسجع الكهان (أساطير المرافين) وهذا المنهج العلمي الذي
 للوقف قرفلها شديداً (والافتحام الجريء الفذ لإثارة منطقة حرمي من مدبره على أن تظل معت
 اللذان اتارا عليه أحد رموز السلفية الحديثة (الصحفي / هادي هويدي فنشر في جريدة الأشراف
 يوم ١٩٨٩/٣/٢٣م مقالة بعنوان (العدد لا الصدى) هاجم فيها دراسة (الحزب القاهلي)
 هجومها عليها وشبه د/ سيد محمود القمني بـ سلمان أنيس رشدي مؤلف رواية (أشعار شيطانية)
 المشهورة إعلامياً (آيات شيطانية) وفي مقال لا أفند هجومه الذي نشره في / هويدي على
 الدراسة فصدعه شر وأولى مني بذلك ونكس أعرض أهم النقاط التي وردت فيها حتى يلم بها
 القاريء ويدرك من الآفة السلفية الحديثة عليها

ولكن قبل أن أشرع في ذلك أبدأ بالتمهيد بالدكتور القمني لأنه في نظري أحد الساتحين الجادين
 (المثريين) للعلم والمنصرين له (والدين لم يبالوا ما يستحقونه من شهرة لانه لا يسعى لها ولا يبيعها التفاتا
 في الوقت الذي نرى فيه انصاف المتعلمين ممن كل بصاعتهم (صم) النصوص وترديدها (أجهزة
 تسجيل بشرية) يشغلون الصحف والمجلات ومحطات الإذاعة وفترات التنفاز بمواعظهم المنبرية
 وأحاديتهم وخراطيمهم وفتاواهم (ستفاد من النصوص التي تجاوزها الرمز وتخصها الواقع المعاش والتي
 ضلت طريقتها الى متاحف التاريخ وحملات علماء الآثار)

— ٤ —

د/ سيد محمود القمني من مواليد سنة ١٩٤٧ (الواسطي / بني سويف) — ليسانس آداب
 عين خمس ١٩٦٩م — دبلوم دراسات العليا من بيروت ١٩٧٥ م .
 دكتوراه في الفلسفة من جامعة جنوب كاليفورنيا سنة ١٩٨٣م بإشراف ا.د. فؤاد زكريا — صدرت
 له الكتب الآتية :

- (١) الموجز الفلسفي
- (٢) مشكلات فلسفية
- (٣) أوزيريس وعقيدة الخلود في مصر

أما التي تحت الطبع فهي :

- (١) رحلات النبي ابراهيم والتاريخ المجهول
- (٢) في الميثولوجيا والتراث
- (٣) منابع سفر التكوين .

كما نشر عدة أبحاث في دوريات عربية ثقافية متخصصة تقتصر على ذلك حصصها :

- (١) من الطوفان المسمى إلى الطوفان النوحى / آفاق عربية بغداد ١٩٨٢ م
- (٢) إلهة الجنس أو الزهرة آفاق عربية بغداد ١٩٨٣ م
- (٣) من فجر التاريخ والحج فريضة جبارية مجلة الكويت ١٩٨٣ م
- (٤) البعد الأسطوري للشيطان في سرائر الشرق / مجلة فكر العدد ١٠ / ١٩٨٣ م
- (٥) ذو القرنين الوهم والأسطورة والحقيقة / مجلة القاهرة العدد ٧٧
- (٦) هل بنى الفراعنة الكعبة؟ مجلة القاهرة العدد ٨١
- (٧) مدخل إلى فهم دور الميثولوجيا التوراتية / مجلة الكرمل العدد ٢٦
- (٨) وفي جزيرة العرب كانت جنات عدن / مجلة المنار العدد ٥٠

وقام مؤرخاً بتوسيع دراسة (الحزب الهاشمي) لتخرج بمجموع (كتاب) ذو الآن تحت الطبع —
وهي الدراسة التي ستقوم بعرض نقاطها الرئيسية في العدد القادم إن شاء الله تعالى

الدراسة التي أثارت [السلفية الحديثة]

(الجزء الثاني والأخير)

خليل عبد الكريم

(١)

إعتاد المؤرخون إرجاع نشوء الدولة الإسلامية التي أسسها الرسول محمد / ص / في يثرب (المدينة فيما بعد) **(أسباب عجيبة)** ولكن د/ سيد محمود القسبي في دراسته هذه [دور الحزب الهاشمي والعقيدة الحنفية في التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية] يرددها إلى الأسباب الموضوعية التي تقوم الدول عليها عادة على مدار التاريخ ، وهو منهج **(نهج دة القاريء العربي) (والمسلم)** **(المختصر)** ولعل هذا أحد العوامس التي أحتفت [السلفية الحديثة] ودعتها إلى مهاجمة الدراسات ومؤلفيها كما أوضحنا في المقال الأول ، ونحن لا نرى في المنهج الذي سلكه د/ القسبي أي مساوئ (التفسير الغيبي) الذي تتبناه غالبية المؤرخين قدامى وحديثين والذي إستراح به العرب المسلم (الذي يميل إلى التأويلات العجيبة) حتى في حل مشكلاته الحياتية اليومية والذي = التفسير الغيبي [تعتبره السلفية الحديثة] سنة مؤكدة [والحياد عنه بدعة] خاصة ضلالة وتلويح ضلالة في النار .

هذه الدوجمائية والفكر نصيب الحياة العلمية بالجمود والتسجر وتنتهي مع القابلة : إن الإسلام دين العقل وأنه لا يعرف الحجر على التفكير وأنه يرفعه [= التفكير] إلى مرتبة أخريضة .

الأسباب الموضوعية التي يسوقها د.القسبي لتعليل قيام دولة العرب الإسلامية في يثرب لا احتمال من قدرها إذ لا يصحها أن تآزر على نشأتها الأسباب الموضوعية والأسباب الغيبية (إن

صحيح أن يقال عنها أسباب إنما هي شروح وتأويلات وتفسيرات (بل على النقيض من ذلك فهو أزرها ويرسخ أساسها ، والخيار متروك : من شاء أن [يفتح] ب (الأسباب) وعية) ويرى أنها تنطق مع (العقل) ومن شاء أن [يؤمن] ب (التفسير القمى) الذى [وجدان] الكثيرين ويرجع [قلوبهم] .

(٢)

ذهب د / سيد القمنى فى دراسته هذه إلى أن الحزب الهاشمى من قبلة آتش ، والعقيدة الحنفية التى اعتنقها الخنفاء أو السحيفون قاما بدور بارز فى التمهيد لنشوء دولة العرب الإسلامية فى يرب ، هذا بالإضافة إلى أسباب أخرى منها ازدهار التجارة فى مكة وضعف القوتين الأعظم لذلك الزمان [الفرس والروم] بعد انهكتهما الحروب التى نشبت بينهما ، واستغلال مركز مكة الدينية لدى العرب وإستثار العاطفة الدينية بذكاء ومهارة شديدين .

كان من الطبيعى أن يتناول الباحث البدايات الأولى لأقامة الدولة العربية على يد قصى به ب : هاشميين والمؤسس الرئيسى والواضع للبنات الأولى للدولة القومية العربية (انظر مقالاً لنا بر فى مجلة اليقظة العربية — عدد أكتوبر ١٩٨٩ م — عنوان : من هو القائد القومى العربى الأول / قصى ثم محمد) وقد أطلق عليه (= قصى) د / القمنى [دكتور مكة] وهو وصف نرى أنه لا ينطبق تماماً خاصة وأن طبيعة الحياة القبلية فى الجزيرة كانت لا تنطبق على الدكاتورة ولعل هذا أوضح ما يكون فيما سمي ب [أيام العرب] الذى يعد سجلاً لتعمارك التى دارت بين القبائل العربية بعضها البعض أو بينها وبين ملوك الفرس وكان مرجعها النور الشديد من أى ممارسة دكاتورة ، ولو أن نصياً كان يتمتع بالشأن الذى إمتاز بها مؤسس الدول عادة من قوة الشكيمة ومضاء العزيمة بالإضافة إلى سعة الأفق ونفاذ البصرة .

وعدد الدكتور القمنى مقام به قصى فى سبيل تأسيس الدولة العربية من خطوات مثل بناء الكعبة [لعله يقصد تحديد بنائها لانه من المعلوم أن الذى بناها إبراهيم وإسماعيل / س] — رسالة ملوك أطراف الجزيرة إنشاء دار الندوة ونحن لانوافق د / القمنى على قوله [فحلت الندوة] وإنما محل البداوة والمشيمة [(والصحيح فى رأينا أن الندوة غدت الصورة المعدلة أو المصنعة) (مجلس شورى القبيلة) (الذى تتفق مع مجتمع مكة) ، المدينة أو القرية (على اختلاف فى تسميتها) الذى بلغ قدراً ملحوظاً من (التمدن) يربو على ما عرفه مجتمع القبيلة ، كل هذه الخطوات جاءت رتب مشروع مرسوم نفذ قصى ببراعة تتم عن وعى سياسى ، ولاحظ (الباحث د / القمنى) بحق أن سيا هو أول من التف إلى فاعلية شديدة التأثير فى أيام الدول خاصة فى ذلك العهد (العصر الوسيط) وسوف تبلور أكثر على يد حفيده عبد المسب ثم تأخذ شكلها المعروف على يد الحفيد الثانى محمد / ص / وهذه الفاعلية هي (الدين) .

ثم شرح د/ القمني الصراع الذي انفجر بعد وفاة قصي بين أبنائه والذي تمخض عن الخصومة التاريخية المعروفة بين بني هاشم وبني أمية ، وقد لاحظنا أن الدراسة مرت مروراً عابراً على هاشم جده الذي ينسب إليه (الحزب الهاشمي) عشرة النبي محمد / ص / ولا ترجع أهمية هذا كونه كذلك فحسب بل لأنه قام بدور بارز في ترسيخ قواعد الدولة العربية القومية التي وضع أساسها جده قصي وهو صاحب الأيلاف المعروف الذي مكّن لتجارة قريش عبور دروب الجزيرة العربية حتى أطرافها في أمان إذ أنه عقد المهود مع ملوك الروم وفارس وأbyssinia . والإيلاف مع رؤساء القبائل في قلب الجزيرة وحواضنها وزدها تجارة مكة كان أحد أهم العوامل في تسيخ المجتمع القبلي العربي بتقاليدته الموروثة : تحويله إلى مجتمع (شبه مدني) ونظور النظام السياسي من (حكومة القبيلة) إلى (الدولة المركزية) التي بدأت ملامحها تظهر في مكة - ولعلنا نأمل - والدكتور القمني قد أتى على نفسه تطوير هذه الدراسة كتاب - أن يول (هاشم) ما يستحق من عناية ويبرز دوره الخطير في عملية بنیان الدولة العربية القومية التي وضع أساسها جده قصي .

(٣)

اتجه الباحث د / سيد القمني إلى تبين الدور الذي لعبه عبد المطلب جده النبي محمد / ص / الذي أخذ على عاتقه إبراز الملامح الرئيسية والسمات الهامة للدولة العربية .

نشأ عبد المطلب في يثرب لدى أخواله ولكنه كان على أتم تأقّب لأعياد الأجداد مكة وسار على درب جديه قصي وهاشم وقتل سريتما ، ول المقدمة السخاء والجود والكرام الحاج والوالد على البلد الحرام ، ولكنه وقد رزق بصيرة نافذة أدرك أناء الذي يحول دون قيام دولة مركزية في شبه جزيرة العرب وهو التشرذم والفرق بل والتناحر والقتال ثم توصل إلى الدواء ،

وسرعان ما وضع الايديولوجية المتكاملة التي أدت في المدى الطويل إلى تحقيق الحل الذي طالما أرقى بطون القرشين عامة وبني هاشم خاصة : إنشاء الدولة العربية ولم تكن تلك الايديولوجية بعيدة عن (مشروع) قصي الذي كان من أهم روافقه : العنصر الديني (ومن هنا انطلق عبد المطلب بزمس ديناً جديداً) ومن نافلة القول أن نضيف أن العاطفة الدينية عامل فعال في تجميع القلوب ومنافس عظمى للفرقات العنصرية والعرقية خاصة إذا (اجتمعت القلوب عند إله واحد يتميز بأنه يلقي القاتل والأصنام ثم غيرها من الوساطات والشفاعات لأنه لا ينس من أحد ، ساحة ولا شناعة إلا العمل الصالح) .

سواء كان عبد المطلب متديناً في ذاته كما أرجح أم أنه اتخذ الدين وسيلة للتغلب على مشروع قصي (الدولة العربية القومية) كما يفهم من الدراسة فإن القدر المتيقن أنه استخدم الدين كـ (مدمك)

كثير في بناء الدولة العربية ومن ذلك التاريخ ظل الدين الركيزة الأولى في بنية الدولة العربية والشواهد التاريخية تثبت ذلك تستعصى على الإحصاء .

يحيى عبد المطلب نبهاً طبعياً (وهو إعتناق الحنيفة ملة إبراهيم) / ص / أني اسماعيل / ص / جد العرب من مكة الأول ، فأعلن (= عبد المطلب) أن [الدين = الله الحنيفة] ويرى الباحث د / القسني أنه المؤسس الأول للحنيفية وسماه (أستاذ الحنيفة الأول) ونحن نختلف مع (القسني د) القسني في هذه المعلومة ونزعم أن الحنيفة وجدت قبل عبد المطلب (بزم ليس بالتشكيك إذ يحدثنا الاخباريون أن كعب بن زؤى (أحد أجداد عبد المطلب) كان متحنساً بأمر فريشاً بالذبح في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار وبحشهم على صلة الرحم وحفظ العهد وبذكرهم بالموت ، أمواله . وهو أول من سمى الجمعة (يوم المروبة) (بل إنه فيما حكى عنه أنه بشرهم بجمع الرسول) / ص / .

وأما كان الأمر فالذي لا منية فيه أن (الحنيفة) أخذت على يد عبد المطلب منحي (العقيدة) واعتنقها عدد من عقلاء العرب وحكمائهم نارا بأنفسهم عن عبادة الأصنام

(٤)

الحنيفية حركة دينية كانت ذات حضور متميز : أنشأ أتباعها في جزيرة العرب عامة وفي قرى الحجاز الثلاث : مكة والطائف ويثرب ، خاصة .

ففي يثرب إعتنقها أبر عامر الراهب وفي الطائف أمية بن مسعود وفي مكة كان (زعيمها) * عبد المطلب (ومن بعده ورقة ابن نوفل) (ابن عم السيدة خديجة / ض /) وعبد الله بن جحش (ابن ز) * أخت حمزة / ض /) وزيد بن عمرو بن نفيل (عم عمر بن الخطاب / ض /) ولكن أبرز رموزها * ثلاثة : (عبد المطلب وزيد وأمية)

وقد استن الأولان مستناً غدت فيما بعد من معالم الإسلام يستوى في ذلك الشعائر الدينية والشعائر الاجتماعية منها :

(بحريم شرب الخمر) وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير (وما أهل به لغير الله) والزنا والربا ، والأمر بصلة الرحم وإطعام المساكين ، الإعتصان والفصل من الجناية ، والجمعة ، وحج وأد البنات ، وكان عبد المطلب إذا أهل ومضان صعد إلى غار (حراء) متحنساً فيه طوال الشهر الفضيل مع الأمر بالاكثار من عمل الخير وإطعام المساكين ، وقامه في شعيرة الحج في غار حراء زيد بن عمرو بن نفيل .

وروى أصحاب السير أن عبد المطلب خُذَ الزاني وشارب الخمر وقطع يد السارق، وانتهت الحنيفية إلى توحيد الله تعالى والقول بالبعث والنشور والحساب، وأن الأبرار سوف يتمتعون بالجنة سما يصل الكفار نيران السعير، أما الشخصية الثالثة في حركة الحنيفية فهو أُمَيَّة بن أبي الصلت وهو من سادات ثقيف (الطائف) ومن أبرز شعرائهم وترجع أهميته إلى قصائده التي انطوت على العديد من المعاني والقصص الدينية التي أقرها الإسلام فيما بعد بل إن أشعاره قد حوت الكثير من الكلمات والنعم التي وردت بلفظها في القرآن الكريم وذكر الباحث العديد منها، وأن النبي محمد / ص / كان يسبح شعر من أشعاره وقال إن أُمَيَّة آمن لفظه وكفر قلبه لأن أُمَيَّة امتد به العمر من أبيته الحمديد ولكنه لم يسلم.

(٥)

قلنا فيما سبق أن كعب بن زيد قرهشاً يظهر نبي منهم — هكذا ذكر الاخباريون — وكذلك فعل عبد المطلب وله رؤيا مشهورة لم يذكرها الصدوق / القمي — بخلاف رؤيا حنظل بن زمرم — فسرتها له كاهنة قرهش بنات من صلبه بمثلك المشرق والمغرب — وقد ولد محمد / ص / في حياة جده عبد المطلب الذي توسم فيه مستقبلاً — وأنه سوف يكون له شأن عظيم.

لما شب محمد / ص / عن الطوف تابع خطوات جده النبائش عبد المطلب في الصعود إلى غار حراء (وأمم بالحنيفية) ولم يكد يبلغ الأربعين من عمره حتى حسم الأمر بإعلانه أنه نبي الأمة — وذهب د / القمي أن (مما وفر له الوقت الكافي والأطمئنان النفسي للانصراف عن السعي وراء الرزق إلى التفكير في شؤون قومه السياسية والدينية) زواجه من الأرملة الثرية خديجة التي كانت تكبره بخمسة عشر عاماً — وهذه العبارة هي التي أثارت إثارة الصحنى! — فهمى هويدى ولاندرى سر هذه الثورة مع أن كتب السيرة قديمها وحديثها ذكرت تلك الواقعة بل أنها (= كتب السيرة) وخاصة القديمة سردت في هذه الخصوصية واقعة أخرى أمسك د / القمي عن رصدها وأحسبه فعل ذلك عامداً.

وكما استعان قصي بأخوته من قبيلة (قضاعه) لنصرته على قبيلة (خزاعة) وكما استنصر عبد المطلب أخواله البزار — حقوقه التي إغتصبها عمه (نوفل) — بالمثل كان لأهل بئر الفضل في نصره الحفيد محمد / ص / وقد حضر عمه العباس الذي كان على دين تومعه العهد الذي أبرم بينه وبين البزار.

لم يكن هذا الصبر مستغرباً من العباس / ص / فهذا كان دأب بني هاشم — لا القليل منهم مثل عمرو بن هشام الملقب — (أي الحكيم) وسماء الرسول محمد / ص / فيما بعد — (أي جهل) كما سمي أبو عامر (الراهب) — وقد أدرك البعثة ولم يسلم — (الفاصل) — وعلى

رأسهم عنه أبو طالب الذي ظل حتى آخر لحظة من حياته يقف معه ويشد من أزره على الرغم من عدم إيمانه برسالة

وكان الدافع لكل من أبي طالب والعباس (قبل أن يدخل في الإسلام) وهما من الهاشميين (هو العصبية) نيل قصة اسلام حمزة (عم ثالث للنبي / ص /) - ولم يذكرنا الباحث - تؤكد ذلك

أن استولى الرسول / ص / من عند الأوس والخزرج (= الانتصار فيما بعد) هاجر إلى يثرب (المدينة) وأسس هناك أول دولة عربية قومية مركزية محققاً بذلك نبوة جده عبد المطلب [إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء ، أي أولاده وحفدته من الهاشميين] ونفتى أن محمداً / ص / نفذ أو أخرج من دائرة الحلم والأمان إلى الواقع المشروع الذي بدأه جده الأعلى قصي / وسأهم فيه هاشم وعبد المطلب وهكذا (قامت الدولة الإسلامية بمجهود البيت الهاشمي وأهل الحرب والحلقة أي المشاركة أو الانتصار) .

(٦)

هذا عرض سريع للدراسة الرائعة التي خطتها فلم د / سيد محمود القمني والتي جاءت كما أوردنا بالمقالة الأولى موثقة أشد ما يكون التوثيق الأمر الذي جعل الرد عليها أو نقدها نقداً موضوعياً أمراً مستحيلاً من قبل [الإسلاميين أو السلفويين المحدثين] (ودفعهم إلى الطريق السهل الجبان الذي بلغونه دائماً : القذف والسباب والافتراء بالعمالة لآي جهة أجنبية) ونحن نبيس بصديقنا العالم د / القمني ألا يعبأ بذلك فهذه ضريبة العلم دفعها العلماء في كل مكان وزمان وأن يمضي في طريقه وأن نتفحنا ونرى أفكارنا بهذه الأبحاث العلمية الجادة والمكتبة العربية أشد ما تكون حاجة إليها .

الفهرس

الصفحات

الموضوعات

٣

مقدمه.

(١): خليل عبد الكريم باحث فذ أم شاهد زور؟

١١

أما قبل

١٥

محاولة للسؤال

٢٦

خليل ضد خليل

٤١

خليل مع القمنى ضد الحقيقة

أما بعد

(٢): خليل عبد الكريم و«أنسنة» القرآن

٤٥

(١) أما قبل

٥٠

(٢) محاولة للدخول

٦٠

(٣) عن المصحف «العثماني»

٧٨

(٤) عن «القرآن المتلو» و«القرآن المدون»

١١٤

(٥) عن «المصحف المحمدي»

الملاحق

الأول: صورة غلاف كتاب «اليسار الإسلامي وتطاولاته المفضوحة الله ١٤٩

والرسول والصحابة» للدكتور إبراهيم عوض على

١٥١

الثاني: نص مقال «اليسار الإسلامي وتطورات» للشيخ خليل عبد الكريم.

١٥٥

الثالث: نص «الدراسة التي أثارت السلفية الحديثة» للشيخ خليل عبد الكريم.

١٦٧

الفهرس